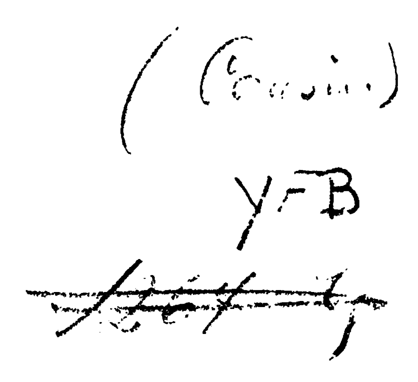


COURS D'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MORALE

AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.



IMP. DE HAUMAN ET Ce. — DELTOMBE, GÉRANT.
Rue du Nord, no 8.

COURS D'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MORALE

AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE,

PROFESSÉ A LA FACULTÉ DES LETTRES EN 1819 ET 1820,

Par M. V. Cousin.

Seconde partie. — École écossaise.

PUBLIÉE

PAR MM. DANTON ET VACHEROT,
Professeurs agrégés de philosophie à l'Académie de Paris.



BRUXELLES.

SOCIÉTÉ BELGE DE LIBRAIRIE.

HAUMAN ET COMP^e.

1841

AVERTISSEMENT.

Du moment que la philosophie morale en France secouait le joug de la doctrine de la sensation, elle n'avait que l'une de ces trois voies à suivre :

Ou chercher la loi morale dans la nature humaine et fonder cette loi sur le fait de liberté ; d'où la formule : Être libre, conserve et développe ta liberté. C'était rentrer dans la morale stoïcienne.

Ou bien sortir de la conscience et demander la règle de nos actions à un principe supérieur et étranger à la nature humaine ; d'où la formule : Être créé, obéis à la volonté de ton Créateur. C'était revenir à la morale théologique.

Ou enfin, sans sortir de la conscience, s'adresser à un principe qui, tout en faisant son apparition dans l'homme, lui soit pourtant supérieur et puisse lui imposer des lois ; d'où la formule : Être raisonnable, obéis à la raison.

La première formule est fausse et exclusive. Elle est fausse en ce qu'elle n'a point le caractère

impératif d'une vraie loi : ma qualité d'être libre ne m'impose pas plus le devoir de conserver ma liberté que ma qualité d'être sensible ne m'oblige à travailler à mon bonheur. Elle est exclusive en ce qu'elle réduit tous les devoirs personnels à la tempérance, et tous les devoirs sociaux à la justice ; elle ne comprend ni la loi de perfectionnement pour la morale individuelle, ni les lois de charité et de dévouement pour la morale sociale.

La seconde formule a le mérite d'être obligatoire et de comprendre tous nos devoirs ; mais elle a tout au moins le malheur de ressembler à une hypothèse. Chercher en Dieu le principe de nos actions, n'est-ce pas soumettre la morale aux vicissitudes de la métaphysique ?

La troisième est tout à la fois positive et impérative : positive, puisque la science n'est point allée la chercher par delà la conscience ; impérative, car la raison est évidemment supérieure à la volonté qu'elle est appelée à gouverner.

Or cette dernière formule est le principe des doctrines morales et politiques de M. Cousin. Il y est resté fidèle dans tous ses livres ; il l'oppose à la morale sentimentale de Smith comme à la morale égoïste d'Helvétius. Si, dans la critique des doctrines sensualistes, il a paru fonder tout le système de nos devoirs et de nos droits sur cette autre formule : Être libre, conserve et développe ta liberté, c'est qu'il fallait avant tout rétablir

l'existence du principe actif, volontaire et libre, ébranlée par la doctrine de la sensation ; s'il a parlé beaucoup plus de justice que de charité et de dévouement, c'est qu'il avait à cœur de restituer d'abord à l'homme ces droits imprescriptibles et inviolables qu'il tient de sa nature d'être libre, et que Hobbes, Rousseau et la plupart des publicistes du dernier siècle avaient tirés des prétendues nécessités de l'état social. Mais quand plus tard il se trouve en face d'une école qui n'a songé à nier ni la liberté de l'homme ni les droits qu'elle lui assure dans la société, mais qui d'un autre côté a méconnu ou affaibli le rôle des principes rationnels dans la morale comme dans la science, c'est alors qu'il fait surtout valoir les droits de la raison. Voilà ce qui explique pourquoi le principe de la liberté domine dans sa réfutation des sensualistes du dernier siècle, tandis que le principe de la raison est seul mis en avant dans sa critique des spiritualistes écossais ; il n'a pas changé de principe, mais seulement de tactique, selon les besoins du combat.

Mais, même à ne considérer que sa réfutation de la doctrine de la sensation, il n'est pas vrai de dire qu'il a fondé toute sa morale sur le fait de liberté. Dans sa théorie, la formule : Respecte la liberté en toi et dans les autres, relève d'une formule supérieure qui exprime la soumission de la volonté à la raison. Si l'homme a le devoir de

prendre soin de sa liberté et de celle d'autrui, c'est que la raison a parlé : en vain la liberté nous serait-elle attestée par la conscience, elle resterait un simple fait, et par suite n'aurait point la vertu d'obliger, si la raison ne l'élevait à la hauteur d'un principe. C'est donc la raison et non la liberté qui est la base des doctrines morales et politiques développées par l'auteur à l'occasion de la critique de la philosophie de la sensation. Or, s'il est impossible d'imposer à l'agent moral au nom de la liberté seule la charité et le dévouement comme devoirs rigoureux, on peut toujours le faire au nom de la raison ; car la raison, en vertu de son caractère impersonnel et vraiment divin, fait sortir le MOI des limites de sa nature, et le transporte dans un monde supérieur d'où la charité et le dévouement lui apparaissent comme obligatoires au même titre que le plus simple devoir de justice. Il n'y a donc pas lieu d'accuser, ainsi qu'on l'a fait, la théorie de M. Cousin de n'être que la reproduction de l'étroite et dure morale des stoïciens.

COURS D'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MORALE

AU XVIIIe SIÈCLE.

PREMIÈRE LEÇON.

Objet du cours. — Pourquoi l'histoire de la philosophie écossaise doit précéder celle de la philosophie allemande. — L'école écossaise est née dans les universités; influence que ce fait a exercée sur sa destinée. — Ses antécédents : 1° Réaction contre la philosophie de Locke. 2° Mœurs et croyances religieuses de l'Écosse; événements politiques, etc. — Ses caractères généraux. — En quoi elle diffère des autres écoles philosophiques; avantages et inconvénients de cette différence. — Le temps est venu de faire l'histoire de la philosophie écossaise.

L'histoire de la philosophie morale au XVIIIe siècle embrasse trois grandes écoles. J'ai fait connaître celle qui s'est développée en France; il me reste à parler des deux autres : l'une a été fondée en Écosse par

1.

Hutcheson, l'autre est née en Allemagne des travaux de Kant. Ces deux dernières écoles ayant combattu le sensualisme, l'exposition que je ferai de leurs doctrines sera pour ainsi dire le complément des critiques que j'ai adressées aux théories sensualistes françaises du dernier siècle.

Je me propose de commencer par l'histoire de la philosophie écossaise. Cette marche est indiquée tout à la fois par la chronologie et par la logique. En fait, les philosophes écossais ont précédé d'un demi-siècle environ ceux de l'Allemagne. Hutcheson avait enseigné un système nouveau, et Reid avait publié son premier livre, avant qu'aucun signe annonçât l'approche de la révolution philosophique que Kant devait opérer dans sa patrie. L'ordre des dates exige donc que j'aborde les doctrines écossaises en premier lieu. La logique le veut également. En effet, la première règle de toute recherche scientifique est d'aller du facile au difficile, et du plus connu au moins connu. Or la philosophie de l'Écosse est plus à la portée des intelligences françaises que celle de l'Allemagne; ce qui le prouve, c'est d'abord l'espèce de parenté qui existe entre le génie de notre nation et celui de nos voisins d'outre-mer, et qui ne se retrouve pas entre le génie français et le génie germanique; c'est ensuite ce fait incontestable, que la France est depuis un siècle sous l'empire des idées de Locke, d'où il résulte que notre éducation et toutes nos habitudes intellectuelles nous disposent à comprendre sans peine

une philosophie écrite dans la langue de cet homme célèbre, et qui dans les premiers temps a reproduit plusieurs de ses doctrines. Nous n'avons pas à craindre, en faisant succéder l'étude des philosophes de l'Écosse à celle des philosophes français, de changer brusquement d'horizon; nous irons, au contraire, par une route presque insensible dans des régions où nous croirons d'abord nous reconnaître, jusqu'à ce que nous finissions par être assez loin de notre point de départ; c'est alors, et au terme du chemin que les Écossais nous auront fait parcourir, que nous commencerons à entrevoir le point de vue de la philosophie allemande. En passant de Condillac à Hutcheson, de Hutcheson à Reid, nous nous rapprocherons de Kant.

La philosophie écossaise a pris naissance dans l'université de Glascow, qui comptait Hutcheson parmi ses professeurs. L'Écosse possède quatre universités, celles de Glascow, d'Édimbourg, d'Aberdeen et de Saint-André. Les deux premières, et l'on peut même y ajouter la troisième, puisque Reid y a débuté dans l'enseignement, ont fourni à la philosophie des maîtres et des livres qui l'ont honorée. La quatrième est restée stérile. Je m'arrête sur ces détails, parce que s'il y a généralement de l'intérêt à chercher le berceau d'une philosophie, cet intérêt s'accroît dans le sujet qui nous occupe, et cela par la raison suivante : lorsqu'on sait que la philosophie écossaise s'est formée et a grandi dans les universités, qu'elle y a trouvé presque tous ses représentants,

on s'explique mieux la forme qu'elle a imprimée à ses doctrines. Cette forme est celle même que les besoins de l'enseignement font habituellement adopter aux professeurs. Un homme qui s'adresse à des élèves se sent plus obligé qu'un autre d'énoncer ses opinions dans un style clair et dans un ordre méthodique. Souvent même il écarte, de peur qu'elles ne soient pas goûtées, celles qui seraient trop en désaccord avec les croyances du sens commun. S'il songe ensuite à publier un livre, on peut présumer qu'il conservera dans la rédaction de ses idées la clarté d'élocution et de méthode avec laquelle il les communiquait vèrbalement. Supposons que Malebranche eût enseigné avant d'écrire; peut-être eût-il modifié les points les plus contestables de sa philosophie. Cette salutaire contrainte que s'imposent les professeurs en s'efforçant de se rendre intelligibles et de rester dans les voies du sens commun, n'a pas sans doute porté ses fruits dans tous les temps : témoin les Alexandrins; je crois pourtant qu'elle a dans la plupart des cas un effet très-réel, et qu'en particulier elle a contribué à donner aux doctrines écossaises le caractère de sagesse et de netteté qui les distingue.

Pour se rendre compte des principales circonstances qui ont préparé l'avénement de la philosophie écossaise au XVIIIe siècle, on peut s'attacher à deux ordres de considérations : on peut constater l'état de la philosophie à cette époque, et voir si la situation où elle se trouvait ne devait pas amener un ensemble

de doctrines telles que celles qu'a professées l'école philosophique écossaise. D'autre part, comme chaque pays dans tous les temps est dominé par des croyances religieuses et politiques dont l'influence se fait sentir aux systèmes philosophiques contemporains, on peut encore se demander si l'école écossaise n'a pas eu des antécédents de ce genre. C'est cette double recherche que je vais faire en peu de mots.

Vers 1729, époque de la nomination de Hutcheson à la chaire de Glascow, le système de Locke jouissait encore en grande partie de sa première vogue ; il allait même étendre ses conquêtes en France, grâce à la protection de Voltaire. Cependant, quels que fussent les succès réservés à une doctrine qui en avait tant obtenu déjà, beaucoup de bons esprits commençaient à la juger sévèrement. Locke avait eu des adversaires dès son vivant et dans son propre pays ; combien ne devait-il pas en rencontrer en plus grand nombre après sa mort, lorsque les écrivains qui s'intitulaient libres penseurs, et dont plusieurs sortaient de son école, firent voir par la licence de leurs opinions tout ce qu'il y avait de dangereux dans le système où ils les puisaient ! Les écrits des Tindal, des Collings, des Mandeville, des Dodwell venaient de paraître coup sur coup ; tous étaient dirigés contre les dogmes religieux les plus respectables ; le public s'alarma de ces symptômes d'irréligion et d'immoralité ; on s'en prit à Locke, et on lui reprocha d'en être la première cause. De là contre sa philosophie

une opposition tantôt exagérée et violente, tantôt sérieuse et mesurée, qui ne pouvait manquer de susciter bientôt une doctrine nouvelle. Une signe curieux du discrédit où cette philosophie tombait auprès de quelques hommes distingués, c'est que Shaftesbury, l'élève de Locke, abandonnait les idées de son maître en morale ; et ce même Shaftesbury osait écrire ce qui suit à un membre de l'université : « Locke a marché dans la même route que Hobbes ; il y a été suivi par les Tindal et autres libres penseurs de notre époque. C'est même Locke qui a frappé le grand coup... Il a banni tout ordre et toute vertu du monde ; il a représenté comme hors de la nature des idées qui se confondent avec les idées de la Divinité elle-même, et avoué qu'elles n'avaient point de fondement dans notre esprit. » (Voyez les *Lettres de Shaftesbury.*) Pour qu un élève, un ami de Locke l'accusât avec tant d'amertume, il fallait que son système eût engendré déjà de bien fâcheuses conséquences. Ce fut avec le dessein de remédier au mal dont se plaignait Shaftesbury, que les premiers philosophes écossais entreprirent les modestes travaux qui servirent de fondement à leur école.

L'apparition de cette école fut favorisée par les croyances religieuses et politiques qui régnaient en Écosse. Une grande portion de ce royaume était attachée aux principes de la secte presbytérienne qui n'admet d'autre autorité dans l'Église que celle des simples pasteurs, lesquels sont tous égaux entre eux. Le génie

austère du presbytérianisme gouvernait les âmes, et maintenait dans les mœurs une extrême rigidité. L'Écosse était alors une des contrées de l'Europe où l'on eût le plus aisément retrouvé les habitudes simples et modestes des anciens temps, unies à un esprit général de moralité. Les vives secousses que les révolutions de 1649 et de 1688 firent éprouver à l'Angleterre, la succession des divers gouvernements qui passèrent sur ce pays dans l'espace de cinquante années, avaient eu pour les mœurs anglaises un déplorable résultat. On avait vu sous le règne de Charles II une partie considérable de la population anglaise se former tout à coup à l'égoïsme, à la servilité, à la débauche, sur le modèle des courtisans. Un étranger qui aurait cherché parmi ce peuple la trace des idées et des vertus républicaines qui l'avaient animé peu d'années auparavant, aurait eu de la peine à la reconnaître. Or il arriva que l'Écosse, tout en souffrant de ces bouleversements politiques, n'en fut pas sensiblement modifiée sous le rapport des mœurs. Soit qu'elle fût trop éloignée pour recevoir la contagion des mauvais exemples, soit que le caractère de ses habitants fût plus en état d'y résister, elle échappa presque entièrement à la funeste réaction morale qui suivit en Angleterre le retour des Stuarts.

D'un autre côté, les opinions libérales qui avaient triomphé en 1649, et qui, un instant abattues par la contre-révolution de 1660, se relevèrent vingt-huit ans plus tard, comptaient en Écosse de nombreux partisans. Ces opinions avaient, comme on sait, un but

religieux autant que politique : il s'agissait d'assurer à la fois la liberté de conscience et les autres libertés publiques contre les entreprises de la royauté : double but qui rendait la cause de la rébellion plus légitime en augmentant le dévouement de ceux qui l'avaient embrassée. Je n'ai pas besoin de rappeler la part que prit l'Écosse aux événements qui se terminèrent par les deux révolutions anglaises. On se souvient assez de l'appui prêté à la première par les covenantaires écossais, qui étaient en pleine insurrection dès 1639, et qui s'allièrent quelques années plus tard avec le parlement. On se rappelle aussi les luttes qu'ils soutinrent dans la suite contre Charles II. Ce que je tiens à constater en ce moment, c'est la persévérance, et jusqu'à un certain point la modération que les Écossais montrèrent dans leur résistance au pouvoir absolu. Ce qu'ils avaient demandé au commencement des troubles de la première révolution, ils continuèrent de le demander quand cette révolution fut consommée. Ils restèrent étrangers au terrible attentat qui souilla la victoire des républicains. Tandis que l'Angleterre, livrée à une anarchie croissante, s'apprêtait à détrôner et à faire mourir son roi, les commissaires que l'Écosse avait envoyés à Londres pour s'entendre avec le parlement, et qui avaient servi avec tant de zèle la révolution, rentraient dans leur pays. Le procès de Charles Ier fut instruit sans eux, et le parlement écossais intercéda inutilement en faveur de la royale victime. Peu d'années après, en 1660, le peuple anglais

expiait par les folies d'un royalisme outré ses emportements démocratiques, pendant que les Écossais, qui avaient moins de fautes à réparer, retournaient sans violence aux principes royalistes. L'Écosse gardait ainsi, dans les temps les plus difficiles, une fermeté d'opinions qui la sauva plus d'une fois des excès où l'exemple de l'Angleterre aurait pu l'entraîner.

Je viens d'exposer rapidement les circonstances morales et politiques qui me paraissent avoir influé sur la direction de l'école philosophique écossaise. En ajoutant ces circonstances au mouvement d'idées qui commençait à s'élever contre le système de Locke, et qui devait tôt ou tard enfanter une philosophie nouvelle, nous serons en possession des principaux antécédents de l'école écossaise, et nous pourrons facilement concevoir ses caractères distinctifs.

Le premier de tous consiste dans la différence des théories qu'elle a professées et de celles de Locke. Cette différence est d'abord bien légère : ôtez à Hutcheson, qui ouvre la série des philosophes écossais, son analyse des idées du bien et du beau, et son explication de ces idées par deux facultés auxquelles l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain* n'avait jamais pensé, et vous aurez en lui un des plus dociles et des plus fidèles disciples de Locke ; en faisant même dans les livres de Hutcheson le compte des opinions qui lui appartiennent en propre, et de celles que Locke avait admises avant lui, on trouverait que celles-là sont de beaucoup les moins nombreuses. Mais ce n'est pas

ainsi qu'il faut juger ce philosophe : il faut réfléchir que les points les plus remarquables et les plus féconds de son système étaient précisément ceux où il se séparait de Locke. Ce dissentiment, que le père de la philosophie écossaise osait à peine avouer, se transmit à ses successeurs, qui furent plus hardis. Autant Locke avait été traité par Hutcheson avec indulgence et respect, autant il le fut par Reid avec peu de ménagement. Qui est-ce qui décida l'école écossaise à rompre ainsi, par les mains d'un de ses maîtres les plus illustres, les derniers liens qui l'attachaient au sensualisme anglais et à se constituer comme une école spéciale ? Ce fut l'horreur que lui inspiraient les doctrines sceptiques de Hume et de Berkeley. Elle en fut tellement indignée, qu'elle se donna la mission de les réfuter. Elle les poursuivit par une vigoureuse polémique, dont elle fit retomber les coups jusque sur Locke, qu'on accusait de les avoir indirectement produites ; par là elle acquit une physionomie plus nette, et parvint à mettre dans ses théories plus d'unité.

Pour combattre le scepticisme et le remplacer par un système nouveau, il fallait une méthode : les philosophes écossais adoptèrent les procédés que Bacon avait recommandé d'appliquer à l'étude du monde physique, et les transportèrent dans l'étude du monde moral. Ils firent voir que l'induction baconienne, c'est-à-dire l'induction précédée d'une observation scrupuleuse des phénomènes, est en philosophie, comme en physique, la seule méthode légitime. C'est un de leurs

titres les plus honorables d'avoir insisté sur cette démonstration, et d'avoir, en même temps, joint l'exemple au précepte. On avait, assurément, observé beaucoup en philosophie avant les travaux des Écossais; et je ne prétends pas que l'application de la méthode d'observation aux faits de l'âme humaine soit, de leur part, une découverte; mais ce qui fait leur mérite et ce qui les caractérise, c'est d'avoir prouvé l'analogie des sciences morales et des sciences physiques; c'est d'avoir conclu de cette analogie, que la méthode devait être la même dans ces deux ordres de sciences, et que, si elle était la même, les unes et les autres pouvaient espérer les mêmes succès; c'est, enfin, d'avoir énuméré les facilités et les obstacles qu'offre l'observation philosophique comparée à l'observation du monde matériel. En avertissant ainsi le philosophe des difficultés qu'il doit vaincre et des secours qu'il peut espérer, ils ont, jusqu'à un certain point, aplani sa tâche. Si l'on se rappelle le discours *De la Méthode* de Descartes, on pensera, sans doute, que les idées qui en remplissent la seconde partie n'approchent pas en précision et en clarté de celles que les Écossais, aidés par le progrès du temps, ont émises sur le même sujet.

Il est vrai que le zèle des philosophes écossais en faveur de la méthode d'observation leur a presque fait dépasser le but. Ils ont incliné à renfermer la psychologie dans la description minutieuse et continuelle des phénomènes de l'âme, sans réfléchir assez que cette description doit faire place à l'induction et au raison-

nement déductif, et qu'une philosophie qui se bornerait à l'observation serait aussi stérile que celle qui s'amuserait à construire des hypothèses sans avoir préalablement observé. Je ne dis pas que les Écossais aient manifesté cette tendance ouvertement; elle se laisse deviner plutôt qu'apercevoir dans leurs livres; elle y est tempérée par leur sagesse; mais je soutiens qu'entre les deux écueils que doit éviter la vraie méthode philosophique, à savoir, une observation sans résultat et une induction sans appui, l'école écossaise a été plus près du premier que du second.

Un dernier caractère que je remarque dans cette école est tout à la fois sa prédilection pour la morale, et l'élévation ainsi que l'honnêteté des sentiments exprimés dans ses écrits. De toutes les sciences comprises sous le nom de philosophie, la morale est celle que les Écossais préfèrent, celle qui attire leur attention la plus complaisante. Elle les préoccupe presque aussi vivement que la logique et la théodicée les préoccupent peu. Hutcheson, Smith, Ferguson sont avant tout des moralistes; j'entends ici par ce mot, non pas tant des écrivains qui tirent de certains principes, par une déduction savante, les règles de la conduite humaine, que des observateurs occupés de décrire les phénomènes et les idées sur lesquels s'appuient les préceptes de la morale. D'autre part, si les systèmes moraux des philosophes écossais diffèrent les uns des autres par quelques côtés, ils ont, du moins, cela de commun, de prêcher l'amour de la vertu et de faire

à l'égoïsme une guerre impitoyable. Sous ce rapport, Hutcheson et Smith avaient donné l'exemple à leurs successeurs; ceux-ci ont apporté dans la morale plus d'exactitude et de rigueur, mais non pas un attachement plus sincère aux idées nobles et généreuses. J'ai mentionné, parmi les antécédents que j'assignais aux philosophes écossais, les circonstances qui me semblent leur avoir communiqué ce goût de la vertu qu'on reconnaît dans tous leurs livres. J'ai dit que la secte presbytérienne était très-répandue en Écosse au XVIIe et au XVIIIe siècle, qu'elle y avait fortifié les instincts de moralité qui pouvaient être déjà dans le caractère de la nation, et que, probablement, elle avait exercé beaucoup d'influence sur la direction morale de l'école écossaise. Il y a un fait qui confirme cette conjecture, c'est que presque tous les philosophes de cette école ont été ministres presbytériens ou avaient étudié pour l'être. Ainsi Reid et Ferguson ont passé dans les fonctions ecclésiastiques une grande partie de leur vie. Smith et Hutcheson s'étaient destinés, par leurs études, à la même carrière. N'est-il pas permis de croire que l'éducation presbytérienne que reçurent les uns et les autres, jointe à l'exemple des mœurs qu'ils voyaient régner autour d'eux, a dû leur suggérer quelques-unes des belles idées morales qui font admirer leurs écrits?

J'aurai occasion de m'expliquer, dans la suite de ce cours, sur la politique des philosophes écossais. Mais puique j'ai loué leur morale, je crois pouvoir accor-

der d'avance à leur politique les mêmes éloges. Elle est empreinte d'un esprit de liberté sage et modérée qui laisse assez voir que ces philosophes, tout en demeurant fidèles aux sentiments qui avaient dirigé leurs pères dans les luttes révolutionnaires du siècle précédent, savaient néanmoins en retrancher ce que leur raison désapprouvait.

Les réflexions générales auxquelles je me suis livré sur les antécédents et sur les caractères de l'école écossaise s'appliquent sans difficulté à ses principaux représentants. Je ne pousserai pas ces réflexions plus loin, de peur que les faits ne contredisent les généralités que j'essayerais de formuler. L'école écossaise ne ressemble pas à la plupart des autres écoles philosophiques; celles-ci ont pour interprètes des hommes qui sont non-seulement animés d'un esprit commun, mais encore pénétrés des mêmes idées, dociles aux mêmes traditions, et qui n'ont d'autre but que de commenter ces idées et de propager autour d'eux ces traditions. Telles ont été l'école platonicienne, l'école cartésienne et plusieurs autres que je pourrais citer. Ces écoles sont faciles à caractériser; on peut, avant de les faire connaître en détail, indiquer d'une manière générale un grand nombre de points de ressemblance entre les philosophes qui les composent. On n'est pas arrêté par la crainte d'attribuer à l'un ce qui appartient à l'autre, puisque la seule différence qui soit entre eux vient des fonctions diverses qu'ils remplissent au service d'un même sys-

tème, ceux-ci se faisant les métaphysiciens du système, ceux-là les logiciens ou les moralistes, de façon que la métaphysique, ou la logique, ou la morale de l'un est acceptée par tous les autres. Il n'en est pas ainsi de l'école écossaise : elle n'a pas la forte et puissante unité des grandes écoles philosophiques de l'antiquité ou des temps modernes; elle n'obéit pas à un seul et même maître; elle n'enseigne pas une seule et même doctrine. Elle se partage entre plusieurs hommes de talent unis à la vérité par une certaine conformité de sentiments, de méthode et de croyances générales, mais qui travaillent séparément, et ne savent pas se distribuer entre eux cette vaste tâche que doit accomplir dans le monde une école philosophique digne de ce nom. Ce n'est guère qu'à l'époque de Reid que les doctrines écossaises commencent réellement à s'accorder entre elles. Jusque-là, l'accord est si faible et si peu apparent, que j'aurais craint de le supposer plus parfait qu'il n'est, en insistant sur la recherche des caractères généraux de ces doctrines. C'est pour la même raison que je serai obligé de présenter sous la forme d'études partielles et détachées l'histoire que j'entreprends. Un plan trop systématique aurait l'inconvénient de fausser les faits en leur imposant une unité et une régularité artificielles.

Je terminerai cette courte introduction à l'histoire des philosophes écossais par une observation : c'est que la différence que j'ai signalée entre leur école et

les autres écoles philosophiques n'est pas tout à fait au désavantage de ces philosophes. Sans doute il vaudrait mieux que, ralliés autour d'un même chef, ils se fussent dévoués au succès des mêmes principes; leurs idées auraient gagné en puissance et en clarté à être défendues par les efforts combinés de cinq ou six hommes entre lesquels il y aurait eu communauté complète de doctrines. Toutefois, en prenant la question sous un autre point de vue, on s'aperçoit que si l'école écossaise a manqué d'unité, surtout dans les premiers temps, ce fait même a pu tourner à son profit. Ses disciples ont conservé plus aisément leur indépendance; au lieu d'être asservis par l'admiration à l'autorité d'un maître dont ils n'auraient fait que répéter les théories sans oser les modifier, ils ont cherché la vérité dans toute la liberté de leur raison, s'empruntant mutuellement les opinions qu'ils approuvaient, et rejetant, sans embarras, celles qui leur paraissaient condamnables. C'est ainsi qu'ils se sont approchés de plus en plus de cet idéal du sens commun, dont les systèmes de philosophie devraient toujours être l'image fidèle, et qu'aucune philosophie, peut-être, n'a entrevu d'aussi près que celle des Écossais. C'est ce qui fait, en outre, qu'ils ont toujours été en progrès. La force et la grandeur que certaines écoles ont déployées à leur naissance et que la marche du temps leur a fait bientôt perdre, ce vif éclat qu'elles jetaient d'abord, cette fécondité dont elles semblaient douées, n'apparaissent que fort tard dans

l'histoire de l'école écossaise. La fin de cette école ressemble au commencement de beaucoup d'autres. Celles-ci brillent au début pour s'éteindre ensuite dans l'obscurité de leurs derniers représentants et sous le poids de leurs extravagances ; au lieu que l'école écossaise, dont les commencements avaient été si obscurs et si faibles, est encore aujourd'hui dans son éclat et dans la plénitude de sa force. Elle a suivi une marche ascendante, contrairement à ce qui se passe dans les autres écoles, pour lesquelles la mort de leur fondateur est souvent un signal de décadence.

Il m'a semblé que la philosophie écossaise, quoiqu'elle vive encore dans la personne du vénérable D. Stewart, pouvait dès à présent entrer dans l'histoire et comparaître devant la critique. Elle possède les éléments essentiels à toute philosophie, c'est-à-dire une méthode et un ensemble de solutions découvertes à l'aide de cette méthode. Elle n'attend plus rien de l'avenir, et les pièces qui peuvent éclairer sur son compte l'historien sont réunies. Rien n'empêche donc de la soumettre dès aujourd'hui à un examen détaillé. Une circonstance qui donne à cet examen toutes les garanties d'impartialité désirables, c'est que les doctrines écossaises sont par rapport à nous d'origine étrangère ; par conséquent elles n'excitent dans notre esprit aucune des préventions contre lesquelles un Écossais aurait à se tenir en garde. Profitons pour les juger d'une situation si favorable, et tâchons de contracter dans le commerce de leurs auteurs ces habitudes

de bon sens, de sagesse et de respect pour la foi du genre humain, qui peuvent quelquefois tenir lieu de génie, lorsqu'on les porte au même degré que les philosophes écossais.

DEUXIÈME LEÇON.

Biographie de Hutcheson.— Ses principaux ouvrages.— L'esthétique et la morale forment la partie la plus intéressante de sa philosophie.— Exposition de son esthétique ; quel en est le mérite et quels en sont les défauts.— Comment sa morale se rattache à celle de Cumberland et à celle de Shaftesbury.— Deux points principaux auxquels elle peut se ramener : 1° doctrine du sens moral ; 2° doctrine de la bienveillance.

Nous devons commencer nos études sur la philosophie écossaise par Hutcheson. Ce philosophe a un double titre à notre attention : d'abord il est l'auteur de recherches sur l'esthétique et la morale qui ont eu beaucoup de succès au commencement du siècle dernier, et qui suffiraient pour mériter à leur auteur une place à part dans l'histoire de la philosophie ; de plus, c'est de lui que date en Écosse l'école à laquelle appartiennent les noms et les écrits de Smith, de Reid, de Ferguson, de D. Stewart ; cette école l'a publiquement avoué pour son fondateur ; et quoiqu'elle soit arrivée dans ces derniers temps à professer des doctrines que Hutcheson n'avait ni admises ni prévues, on peut dire néanmoins qu'il les avait préparées, en créant un mouvement philosophique qui s'est étendu et fécondé par les travaux de ses successeurs.

Francis Hutcheson naquit en Irlande en 1694. Sa

famille était originaire d'Écosse; il vint lui-même dans ce pays de très-bonne heure, pour y terminer ses études. Il y passa la plus grande partie de sa vie, et y mourut en 1747. On dit qu'il s'était destiné d'abord à l'état ecclésiastique, et qu'il allait être nommé ministre d'une congrégation de dissidents, lorsque l'offre qu'on lui fit de diriger une école à Dublin changea ses projets et le fixa pour toujours dans l'enseignement. Je ne fais cette remarque que pour ne pas laisser oublier ce que j'ai dit dans ma précédente leçon sur la direction sérieuse et morale imprimée à la philosophie écossaise par le presbytérianisme, et par cette circonstance même que plusieurs philosophes écossais furent ministres presbytériens. En 1729, Hutcheson fut appelé par l'université de Glascow pour remplir la chaire vacante de philosophie morale. Il obtint comme professeur une réputation dont son talent d'écrivain, la noblesse et l'amabilité de son caractère augmentèrent l'éclat; il contribua ainsi de toutes les manières à répandre en Écosse le goût et le respect de la philosophie.

Hutcheson a laissé plusieurs ouvrages philosophiques. Ils pourraient servir à recomposer le système complet de ses doctrines. Les principaux sont : des *Recherches sur nos idées de beauté et de vertu;* un *Essai sur la nature et la direction des passions et des affections, avec des éclaircissements sur le sens moral :* ces deux livres sont en anglais; puis trois traités latins, l'un de logique, l'autre de métaphysique, et le troisième de morale; ils portent pour titres : *Logicæ com-*

pendium; Metaphysicæ synopsis; Philosophiæ moralis institutio compendiaria; enfin un écrit posthume en anglais, qui fut publié par le fils de l'auteur; il est intitulé : *Système de philosophie morale en trois livres, précédé d'une esquisse de la vie, des écrits et du caractère de l'auteur, par W. Lecchman.* Je n'entrerai pas dans le détail de tous ces ouvrages, et dans la discussion de toutes les questions qu'ils soulèvent. Ce serait un long travail, qui ne jetterait pas beaucoup de lumières sur l'histoire de la philosophie écossaise. Ce qui importe ici, ce n'est pas que je reprenne, à l'occasion des écrits de Hutcheson, et que j'apprécie un certain nombre d'opinions fort anciennes, que ce philosophe héritait du passé, mais qu'il n'a ni rajeunies ni modifiées. Il faut renvoyer aux âges antérieurs de la philosophie les idées qui avaient fait leur temps à l'époque dont nous nous occupons, et retenir seulement celles qui ont influé entre les mains de Hutcheson sur l'avenir de la philosophie en Écosse.

Je ne dirai donc rien de la *Logique* de Hutcheson, sinon qu'on y retrouve les mêmes questions et les mêmes solutions que dans toutes les anciennes logiques, avec les mêmes divisions à peu près que dans Port-Royal. Quant à sa *Métaphysique*, elle renferme trois parties : la première qui est métaphysique à proprement parler, c'est l'examen de l'être en général et des différents points de vue sous lesquels l'être peut être envisagé; la seconde qui est psychologique, et la troisième théologique. La métaphysique et la théodi-

cée, qui remplissent les deux tiers de la *Metaphysicæ synopsis*, ne méritent guère de nous arrêter, je n'y vois d'intéressant que certains passages où l'auteur combat les idées de Descartes. Je signale en passant cette polémique, parce qu'elle doit commencer à faire entrevoir de quelle école sort Hutcheson, et combien il est encore près de Locke, dont les philosophes écossais doivent se séparer ouvertement un peu plus tard. Je me hâte d'arriver à sa psychologie, à cette partie de sa psychologie sur laquelle il a fondé sa morale et ce que je pourrais appeler, en lui prêtant un mot dont il ne s'est pas servi, son esthétique. C'est le côté le plus curieux de sa philosophie, et celui que ses contemporains ont le plus remarqué.

Hutcheson constate dans l'âme humaine l'existence de deux grandes facultés, l'intelligence et la volonté. Cette réduction des phénomènes du monde moral à deux classes seulement, les faits de la volonté et les faits de l'intelligence, ne l'embarrasse pas un instant, et ne lui laisse aucun scrupule. Voici comment il procède dans l'énumération des facultés secondaires, qu'il comprend sous ce titre : Intelligence.

Il place en première ligne les sens, ensuite la mémoire, le jugement, le raisonnement; il n'admet rien qui ressemble à ce qu'on entend de nos jours par la raison pure; les sens lui paraissent suffire à l'acquisition de toutes les idées; et comme il n'est pas aisé, avec toute la bonne volonté possible, de faire venir certaines idées, par exemple celles de beauté et de

vertu, de nos cinq sens physiques, Hutcheson nous apprend qu'il en existe d'autres qui ne sont plus physiques, qui ne dépendent plus de l'organisation, et qu'il nomme, pour les distinguer des premiers, sens intérieurs, sens réfléchis (*sensus interni, sensus reflexi*, voy. *Metaph. synopsis*, page 2). Ainsi la conscience, que Hutcheson définit . la faculté qui nous fait connaître tout ce qui se passe dans l'âme, est un sens intérieur. Ainsi les idées que nous avons de l'honnête et du beau nous sont données par deux sens, que Hutcheson appelle réfléchis, parce que c'est au moment où l'âme, ayant déjà perçu un objet, s'applique à le considérer par la réflexion, qu'elle reçoit, dit-il, les sensations qui sont dues à cette espèce de sens. (Voy. *ibid.*, pag. 2.) Je vais exposer et discuter son opinion sur l'idée du beau et sur la question du beau en général, avant de passer à ce qu'il dit de l'idée du bien et de la faculté morale.

Hutcheson indique, dans la première section de ses *Recherches sur l'idée de beauté*, le motif qui le porte à croire que cette idée vient d'une faculté particulière. Ce motif, c'est qu'il est facile de concevoir des êtres qui connaîtraient les objets correspondant à nos cinq sens, sans être touchés le moins du monde de leur beauté. Les animaux, dit-il, paraissent être dans ce cas. Maintenant pourquoi Hutcheson applique-t-il à cette faculté le nom de sens? Il va en dire la raison : « C'est à juste titre qu'on donne le nom de sens à cette faculté supérieure d'apercevoir, puisque, semblable

variété qui y sont jointes... » (Section IIe, § 8.)

Après avoir ainsi déterminé l'essence de la beauté, Hutcheson se jette dans une digression qui lui sert à rattacher l'esthétique à la théodicée. Il établit que la beauté des objets est une raison suffisante de penser que le monde est l'œuvre d'une cause intelligente. Ensuite, reprenant de plus près son sujet, il cherche l'explication de la diversité des sentiments que la beauté produit chez les différents hommes. Il la trouve dans l'association des idées, la coutume, l'exemple, l'éducation, et fait sur les différentes influences que ces circonstances font subir au sens du beau une foule d'observations très-fines et souvent très-justes, que je n'ai pas le temps de rapporter, mais que je recommande à l'attention de ceux qui voudraient lire Hutcheson. Ces observations tiennent à une partie négative de son livre, à la polémique qu'il dirige contre les philosophes qui en appellent à la coutume, ou à l'éducation, ou à l'exemple, pour rendre compte de l'idée de beauté.

Il me reste, après avoir présenté cette courte mais fidèle esquisse de l'esthétique de Hutcheson, à la juger en y faisant la part du vrai et du faux. Celle du vrai est assez grande pour pouvoir justifier la réputation dont jouit le livre des *Recherches sur l'idée de beauté*. Il est parfaitement exact de dire que la notion de beauté ne nous est pas fournie par les sens physiques, et que ni la coutume, ni l'éducation, ni l'exemple, ne peuvent en expliquer l'origine. Hutcheson a donc raison

sur ce point. Il a raison également lorsqu'il distingue le beau de l'utile, et qu'il dit : « Si nous n'avions point en nous le sentiment de la beauté, nous trouverions peut-être les édifices, les jardins, les habits et les équipages convenables, utiles, chauds ou commodes ; mais jamais nous ne les regarderions comme beaux. » (Sect. Ire, § 15.) Il aurait même pu pousser plus loin cette distinction et la faire plus clairement ressortir, en alléguant des faits qui témoignent que souvent une chose nous paraît belle quoique inutile ou contraire à notre intérêt. Je suppose qu'un homme entende gronder dans le ciel un violent orage, qui renverse les moissons et détruise les fruits de la terre ; s'il a des propriétés qui soient exposées à souffrir de l'orage, il gémira peut-être sur l'étendue des pertes qui le menacent ; mais n'est-il pas vrai qu'au milieu de ses craintes, au milieu de ses regrets, il ne pourra s'empêcher d'admirer le spectacle sublime qui se déploie à ses yeux? S'il l'admire, il proclame par là que le beau et l'utile diffèrent, puisqu'ils sont dans ce cas en contradiction l'un avec l'autre. Il y a plus : il ne serait peut-être pas trop hardi ni trop paradoxal de soutenir que dans un très-grand nombre d'occasions la beauté des objets est si loin de se confondre avec leur utilité, que l'une paraît être en raison inverse de l'autre. Quelles sont les plantes que nous jugeons les plus belles? Ce ne sont pas les plus utiles ; et réciproquement les plus utiles sont fort éloignées de nous paraître toujours les plus belles. J'en dirais autant des monuments et d'une

foule d'autres objets, dont nous vantons presque autant la beauté que nous les estimons de peu d'utilité pour nos besoins. En général le sentiment du beau s'accommode assez mal d'avoir pour compagnon le sentiment de l'utile ; et il prend si peu les conseils de ce dernier sentiment, que l'on serait tenté de soupçonner au contraire que les. choses éminemment utiles ont un aspect qui repousse l'admiration, et que, réciproquement, celles qui sont éminemment belles répugnent à se laisser regarder au point de vue de l'utilité. Montesquieu semble avoir eu ce soupçon, lorsqu'il définissait la beauté : le caractère d'une chose que nous trouvons du plaisir à voir *sans que nous y démélions une utilité présente.* (*Essai sur le goût.*)

Il est donc à regretter que Hutcheson n'ait pas insisté davantage sur une vérité qu'il pouvait mettre hors de toute contestation par une analyse des faits plus habile et plus complète. Toutefois, ce qu'il n'a peut-être pas suffisamment développé, il l'a senti, il l'a exprimé, il l'a même prouvé ; et c'est un des hommages que je me plais à lui rendre.

J'étendrais volontiers mes éloges à toute la partie négative du traité de Hutcheson. Les remarques, les réfutations qu'elle contient sont en général exactes. Elles forment la portion la plus irréprochable du livre. Tant que Hutcheson se borne à dire ce que le beau n'est pas, il est dans le vrai ; malheureusement il cesse d'y être lorsqu'il met sa propre théorie à la place de celles qu'il a combattues ; son hypothèse d'un

sens du beau est inadmissible ; elle n'éclaire qu'une partie des faits qui accompagnent dans l'âme humaine la contemplation du beau ; il en est plusieurs qu'elle laisse dans l'ombre, qu'elle tend même à obscurcir ou à faire disparaître ; rétablissons-les dans leur exactitude et dans leur ordre psychologique, afin de voir ensuite ce qu'ils deviennent dans le système de Hutcheson.

Je suppose un homme placé en présence d'un des objets que nous appelons beau ; que se passe-t-il dans l'âme de cet homme à la vue de cet objet ? Il prononce un jugement par lequel il déclare belle, c'est-à-dire conforme à une règle nommée le beau, la chose qui est devant ses yeux. Et non-seulement il porte ce jugement, mais encore il croit que tous les hommes doivent le porter comme lui, et que dans aucune époque ni dans aucun pays on ne contesterait la beauté de certains tableaux de Raphaël, par exemple. Le beau lui apparaît comme une chose invariable et absolue, et en même temps immatérielle. A la suite de ce jugement, il se produit dans l'esprit humain un second fait entièrement différent du premier. En concevant la beauté, l'homme la sent ; elle lui cause une délicieuse impression de plaisir, à laquelle succède bientôt un mouvement d'amour pour l'objet dans lequel la beauté réside. Ainsi, d'une part, un jugement marqué de caractères tout particuliers, d'autre part, un sentiment qui constitue à lui seul un ordre spécial de phénomènes de la sensibilité, voilà les deux faits

que la psychologie constate dans l'âme humaine au moment où celle-ci est en présence du beau ; il n'est pas permis d'absorber l'un de ces faits dans l'autre ; ils appartiennent à deux sphères très-distinctes, le premier à la sphère rationnelle, le second à la sphère sensible ; il n'est pas permis davantage d'intervertir leur ordre de succession ; nous ne commençons pas par sentir le beau, mais par le juger ; et c'est quand notre impassible raison a prononcé ce jugement que la sensibilité fait éclater en nous certains sentiments qui sont une sorte d'écho de la raison. Bien entendu que lorsque la sensibilité entre en action, la raison ne s'arrête pas pour cela ; les sentiments occasionnés par la vue du beau provoquent de la part de la raison un nouvel examen, qui peut donner lieu à de nouvelles émotions de la sensibilité. Il s'opère une réaction mutuelle entre nos facultés de connaître et de sentir. Mais ce qu'il est nécessaire de remarquer ici, et de maintenir contre l'opinion des philosophes qui bouleversent l'ordre de succession des phénomènes que je viens de décrire, c'est que dans l'ensemble de ces phénomènes le premier qui se manifeste est un produit de la raison, et le second un produit de la sensibilité ; et c'est celui-là qui est l'antécédent et la condition de celui-ci.

Revenons maintenant à Hutcheson. Il bâtit sa théorie sur l'hypothèse d'un sens du beau qu'il assimile aux sens physiques ; examinons si les faits qu'il s'agit d'expliquer autorisent cette assimilation, s'ils ont quelque chose de commun avec les produits de la per-

ception externe. Il est évident en premier lieu qu'autre chose est l'idée d'un objet immatériel et absolu comme le beau, autre chose les idées fournies par les sens physiques. Les sens ne sont pas en possession de nous donner l'absolu ni l'immatériel. En outre, les notions sensibles ont une condition extérieure qui manque à la notion de beauté. L'idée de couleur, l'idée de son, et ainsi de suite, correspondent à un certain nombre d'organes qui sont au service de nos cinq sens, et dont l'exercice précède la formation de chacune de ces idées. Mais où est la partie de notre corps qui sert d'organe à ce nouveau sens que Hutcheson destine à nous faire connaître le beau? Il n'existe pas d'organe pareil. Enfin, le sentiment qu'excite en nous la conception du beau ne ressemble pas au plaisir qui accompagne quelquefois nos perceptions sensibles; car, entre autres différences, ce plaisir se localise dans telle ou telle portion de notre corps, au lieu que le sentiment du beau ne s'y localise jamais, ou très-rarement. Or, si l'idée et le sentiment du beau diffèrent si clairement des produits des sens proprement dits, on ne peut pas rendre compte de cette idée et de ce sentiment en imaginant un sixième sens; voilà par conséquent un premier démenti que les faits adressent à Hutcheson. En voici un second :

Hutcheson fait intervenir une seule faculté, le sens du beau, là où nous avons reconnu qu'il en intervient certainement deux, la raison et la sensibilité; il faut dès lors qu'il mette sur le compte de cette faculté

unique deux espèces de phénomènes très-distinctes, les idées et les sentiments ; c'est aussi ce qu'il fait ; de là une confusion manifeste qui reparaît au surplus dans d'autres parties de la psychologie de Hutcheson, la confusion du fait de connaître et du fait de sentir. Sentir et connaître sont deux choses fort distinctes ; tout le monde convient de cette distinction, tout le monde l'exprime par la différence des mots *pensée* et *sentiment*. Hutcheson la nie ; il est donc en contradiction flagrante avec l'opinion générale et le témoignage des langues ; et la prétention qu'il a de faire tenir au sens du beau, espèce de faculté mixte, la place de deux autres facultés, est une nouvelle preuve du désaccord de son système avec l'évidence des faits.

Bornerons-nous là notre polémique contre le sens du beau de Hutcheson? Non, il faut aller plus loin ; il faut forcer Hutcheson à sortir du vague, et à dépouiller le sens du beau de cet incompréhensible attribut dont il le revêt, d'être moitié intelligence, moitié sensibilité. Il faut qu'il choisisse, qu'il dise si ce sens est une faculté cognitive ou une faculté sensitive, et qu'il supporte les conséquences de l'un ou de l'autre de ces choix. Supposons que Hutcheson se décide à faire du sens du beau une faculté de l'intelligence, et de l'intelligence seulement : alors, et pourvu qu'il renonce à ce nom de sens, qui ne s'accorderait pas avec les caractères de l'idée du beau, Hutcheson ne sera pas trop embarrassé de rendre compte des faits rationnels qui forment la première partie du tableau

que je présentais tout à l'heure. Du moment que le sens du beau sera devenu une faculté purement intellectuelle, différente des sens, cette faculté sera aussi propre qu'une autre à expliquer l'acquisition par l'esprit humain de l'idée de beauté ; mais le sentiment du beau, l'enthousiasme et les transports d'admiration qui s'ajoutent à ce sentiment, demeureront sans explication. Il faudra rejeter ces faits, faute de pouvoir dire comment ils se produisent ; et comme la manière très-diverse dont les hommes sont affectés par la vue du beau tient au sentiment, chose éminemment variable, et non à l'idée, qui ne comporte pas le plus et le moins, il s'ensuit que la faculté purement intellectuelle de Hutcheson, ne laissant plus subsister que l'idée, et anéantissant le sentiment, remplacera cette variété d'émotions que la beauté excite dans l'âme de chacun de nous par une complète uniformité, démentie par l'expérience. D'autre part, Hutcheson aime-t-il mieux, et je crois que c'est ce qu'il préférait effectivement, réduire le sens du beau à n'être qu'une faculté de la sensibilité ? Alors les faits rationnels sont inexplicables à leur tour et disparaissent de la scène de la conscience ; et l'on n'a plus que des faits sensibles, qui s'adaptent le mieux du monde à cette nouvelle forme de la faculté esthétique de Hutcheson, mais qui ne font pas comprendre comment, à côté de l'inépuisable variété des sentiments que nous éprouvons devant la beauté, il règne cependant parmi les hommes en matière de beau une certaine unité de pensée qui

est le signe de l'identité de la raison dans le genre humain.

Voilà la réfutation que je voulais faire subir à Hutcheson : elle se réduit à trois points principaux. 1° C'est une erreur d'inventer un sixième sens pour rendre raison des phénomènes esthétiques, attendu que rien ou presque rien dans ces phénomènes ne rappelle les sens physiques. 2° C'est une autre erreur de faire dépendre d'une seule faculté des faits très-distincts qui supposent nécessairement deux facultés différentes, la sensibilité et l'intelligence. 3° Si l'on oblige Hutcheson de choisir entre l'intelligence et la sensibilité, et de ranger dans l'une ou dans l'autre son sens du beau, au lieu de le faire participer à l'une et à l'autre, il en résulte pour son système deux alternatives également fâcheuses, également contraires à l'observation : l'une fait évanouir le sentiment du beau, l'autre l'idée du beau; la première condamne l'humanité à une parfaite uniformité de manière d'être en présence de la beauté; la seconde, à une diversité complète.

Je terminerai cette longue critique de la théorie esthétique de Hutcheson par quelques réflexions qui s'adressent à une autre partie de cette théorie. Hutcheson, dans sa recherche sur l'idée de beauté, considère non-seulement le point de vue psychologique de la beauté, mais encore le point de vue ontologique, c'est-à-dire les éléments dont elle se compose. Il analyse ces éléments et il en compte deux, l'unité et la variété. Cette manière de se représenter la nature in-

time du beau n'était pas nouvelle. Plotin, en traitant le même sujet, avait déjà parlé de l'unité et de la variété, et peut-être n'était-il pas le premier à qui l'idée en fût venue. Hutcheson a eu du moins un mérite, en s'appropriant cette doctrine que lui léguait l'histoire; il l'a confrontée avec une multitude d'exemples, et par là il l'a confirmée. Toutefois il eût fait davantage pour l'honneur de son originalité, s'il eût fixé au problème qu'il entreprenait de résoudre la place indiquée par une saine méthode. Cette place est celle qui convient à toutes les questions ontologiques : elles ne doivent venir qu'après la psychologie. Pourquoi pas avant plutôt qu'après? Parce qu'il existe un principe qui régit toutes les sciences et qui veut que dans toutes on aille du connu à l'inconnu, et du facile au difficile. Or, le connu ici, c'est nous-mêmes; le plus facile, c'est l'étude de nous-mêmes. C'est donc cette étude qui est le point de départ obligé du philosophe; Hutcheson devait donc se dire : « Il faut que je rentre dans ma conscience qui m'offre des faits faciles à observer, tels que l'idée et le sentiment du beau, avant de me hasarder dans une recherche aussi pleine d'obscurité que celle de l'essence de la beauté. Il faut que la lumière que j'aurai empruntée au monde intérieur me guide ensuite dans le monde extérieur. » Est-ce ce qu'il s'est dit, et ce qu'il a pratiqué ? Loin de là, il ne s'est même pas posé cette question de méthode. Il la résout implicitement, il est vrai, mais sa solution n'est pas assez ferme ni assez nette ; on voit bien qu'il

étudie l'idée du beau avant de se demander quelle est la qualité qui constitue la beauté. Mais comme il n'essaye pas de motiver la marche qu'il suit, et qu'il abandonne quelquefois cette marche, au point de rentrer dans la psychologie au sortir de l'ontologie, on n'a aucun moyen de décider si Hutcheson était sérieusement d'avis que la psychologie doit précéder l'ontologie et servir à l'éclairer.

J'ai maintenant à exposer et à critiquer la morale de Hutcheson ; elle a un rapport frappant de ressemblance avec son esthétique ; dans l'une le sens du bien, et dans l'autre le sens du beau sont faits sur le même modèle. Avant de m'engager dans l'examen de cette morale, j'ai besoin de rappeler brièvement deux systèmes qui l'ont préparée, celui de Cumberland et celui de Shaftesbury. Hutcheson lui-même, dans ses écrits, nomme ces deux philosophes avec trop de reconnaissance, et avoue trop franchement les emprunts qu'il leur a faits, pour que le peu de mots que je vais leur consacrer ne soient pas une nécessité de mon sujet.

Richard Cumberland, qui écrivait dans la deuxième moitié du XVIII[e] siècle, avait pour but, dans son livre *des Lois de la nature*, de réfuter Hobbes. Le principe de Hobbes est l'intérêt personnel. Cumberland lui oppose un autre principe, la bienveillance ; sa maxime fondamentale est celle-ci : « La plus grande bienveillance que chaque agent raisonnable témoigne envers tous constitue l'état le plus heureux de tous en général, et de chacun en particulier... Par conséquent le bien

commun de tous est la souveraine loi. » (Ch. I[er], § 4.) Dans le second chapitre de son ouvrage, Cumberland enseigne que c'est la raison qui nous révèle la loi morale et les moyens de l'observer. Son système revient donc à dire que la règle de nos actions est le bien de tous, que le fondement de cette règle est le bonheur que nous trouvons à la mettre en pratique, que la connaissance de cette règle et des moyens de la pratiquer vient de la raison. Cumberland ne s'aperçut pas qu'en subordonnant la morale à la recherche du bonheur, il professait une opinion qui le ramenait au but de Hobbes, en ne lui laissant que l'honneur d'y arriver par une route différente.

La théorie morale de Shaftesbury est plus satisfaisante que celle de Cumberland ; elle eut plus de succès, ce qui tint à ce que l'auteur de cette théorie était à la fois meilleur philosophe et meilleur écrivain que l'adversaire de Hobbes. C'était un homme du monde, que ses relations d'amitié avec Locke et le tour assez sérieux de ses idées avaient amené à s'occuper de philosophie, et qui s'attacha de préférence à la morale. Ses écrits, étrangers à cet appareil de définitions, de divisions et d'expressions scolastiques qui rendent la lecture du livre de Cumberland un peu fatigante, obtinrent une popularité qui propagea au loin sa doctrine ; le meilleur de tous est la *Recherche sur la vertu ou le mérite*. J'y puiserai ce que j'ai à dire de sa morale.

L'âme humaine, suivant Shaftesbury, se partage entre trois classes de penchants : les uns qui ont pour

objet le bien général de notre espèce, il les appelle sociaux; les autres qui ont en vue l'intérêt particulier de chacun de nous, il les appelle privés; enfin une troisième espèce qui n'a pas beaucoup d'importance, et dans laquelle rentrent l'envie, la misanthropie, les passions dénaturées. (V. partie IV, sect. 3.) Si un homme agit de manière à faire prévaloir dans sa conduite les penchants sociaux sur les penchants privés, et l'intérêt général sur son intérêt particulier, il possède ce que Shaftesbury nomme la bonté naturelle et qui n'est pas encore la bonté morale. (IIe partie, sect. 3.) La bonté naturelle ne devient morale que par l'apparition de la réflexion dans la conduite humaine. Lorsque l'âme examine les penchants qui nous sollicitent et les actes vers lesquels ils nous poussent, elle sent que quelques-uns de ces penchants et de ces actes lui plaisent, ce sont ceux qui ont rapport au bonheur de nos semblables; que d'autres lui déplaisent, ce sont ceux qui n'ont pas rapport à ce bonheur; elle approuve les uns et désapprouve les autres; de là l'idée de vertu et de vice. On est vertueux et l'on dit que les autres le sont, quand on obéit et qu'on les voit obéir au sentiment qui nous fait approuver certains penchants et certaines actions; dans le cas contraire, on est vicieux, et l'on accuse les autres de l'être. « Dans une créature capable de se former des notions générales des choses, dit Shaftesbury, les êtres extérieurs qui s'offrent aux sens ne sont pas l'unique objet de ses affections. Les actions elles-mêmes et les affections sont

mises par la réflexion sous les yeux de l'esprit ; et c'est alors, et par le moyen d'un sens réfléchi qui est en nous, qu'on voit naître une affection d'une nouvelle espèce dont l'objet est précisément l'ensemble des affections que nous avons déjà senties, et qui excitent ainsi, par rapport à elles-mêmes, une inclination ou une aversion particulière... » Et un peu plus loin : « Qu'une créature soit généreuse, compatissante... si elle est incapable de réfléchir sur ce qu'elle fait et voit faire aux autres, et d'acquérir par là la notion du mérite et de l'honnêteté, elle n'a pas le caractère d'un être vertueux ; car ce n'est que de cette manière qu'elle peut avoir le sens du juste et de l'injuste, le sentiment ou le jugement qui fait discerner dans les actions la justice, l'équité, la bienveillance, ou leurs contraires... » (IIe partie, section 3.)

Qu'est-ce que cette faculté morale que Shaftesbury nomme ordinairement le sens du juste et de l'injuste, et dont il ne sait pas dire si elle est un sentiment ou un jugement ? Il faut avouer que ce point n'est pas suffisamment éclairci dans son livre ; la faculté morale n'y est pas analysée ni définie ; on ne voit pas si l'auteur la rattache à la sensibilité ou à l'intelligence ; on ne voit pas mieux quel office il assigne à la raison, lorsqu'il la fait influer sur la direction de notre conduite morale. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il incline à faire dépendre l'idée de la vertu et du vice, ainsi que la vertu et le vice même, d'un certain sens sur la nature duquel son ouvrage est loin de donner des détails très-explicites.

Hutcheson a moins emprunté à Cumberland qu'à Shaftesbury ; il a sur ce dernier l'avantage d'avoir développé avec précision ce que Shaftesbury avait aissé fréquemment dans le vague ou n'avait fait qu'indiquer. Ses écrits de morale sont nombreux ; ceux que je consulterai sont la *Recherche sur l'idée de vertu*, et le livre intitulé : *Philosophiæ moralis institutio compendiaria*.

La *Recherche sur l'idée de vertu* débute par une démonstration très-remarquable de l'impossibilité d'expliquer la notion de vertu soit par l'intérêt, soit par la religion, soit par la coutume et l'éducation. La vertu, comme le dit Hutcheson, ne se fonde pas sur l'intérêt, ni sur la religion, ni sur l'éducation ; mais ce sont toutes ces choses, au contraire, qui ont la vertu pour fondement. Cette première partie de son livre contient des pages qui ne seraient pas indignes de figurer dans la *Profession de foi du vicaire savoyard;* et l'on croirait presque que Rousseau en a imité quelques-unes, si l'élévation de l'intelligence de Rousseau et de Hutcheson ne suffisait pas pour faire comprendre qu'ils ont pu se rencontrer dans le développement des mêmes idées sans que l'un copiât l'autre.

A la suite de ces préliminaires, Hutcheson établit sa théorie. Pour en avoir la clef, il faut réfléchir un instant à ce qui se passe dans certaines circonstances de notre vie morale. Tout le monde sait combien nos motifs d'agir sont variés, combien d'une action à une autre le nombre de ces motifs peut changer. Quelque-

fois un seul d'entre eux entraîne notre volonté ; quelquefois aussi il s'en réunit plusieurs qui la poussent en même temps au même but, par exemple, l'idée d'un devoir à remplir et l'instinct d'une passion bienveillante. Arrêtons-nous à ce dernier cas, celui où l'idée du bien se combine avec les conseils d'une de nos affections pour nous faire prendre telle ou telle résolution. Ce cas est fréquent à coup sur, mais il est accidentel. Or c'est précisément ce fait accidentel et non permanent, particulier et non général, qui devient dans la doctrine de Hutcheson la généralité et la règle. Il écrit, et il répète sans cesse que chacune de nos actions a, pour ainsi dire, deux éléments moraux ; il place le premier dans les révélations et les conseils d'une faculté qu'il nomme *sens moral ;* il place le second dans la bienveillance, dans l'amour du bien public. Suivant cette théorie, le sens moral est le régulateur des affections bienveillantes, lesquelles sont le mobile des actes vertueux ; et comme ce sens, en régnant sur notre vie morale, ne la gouverne, en quelque sorte, qu'indirectement et en passant pardessus les affections, Hutcheson le considère comme le motif immédiat des actions vertueuses, et dit que la bienveillance en est le motif immédiat. Mais pour faire de la bienveillance un des fondements de la moralité humaine, il faut commencer par lever une difficulté ; il faut montrer que la bienveillance est désintéressée ; car, si par hasard elle était une dérivation de l'intérêt, un effet de l'amour de soi, elle ferait

pénétrer au fond de notre moralité un élément que Hutcheson a prouvé ne pas y être, l'intérêt; elle réduirait la vertu à n'être plus qu'un égoïsme déguisé; et par là seraient renversés les raisonnements sur la différence de la vertu et de l'intérêt qui occupent les premières pages de la *Recherche sur l'idée de vertu.* Voici donc les deux propositions fondamentales dans lesquelles se résume la morale de Hutcheson : 1° Le sens moral juge et dirige les affections, et les actions qui en dérivent; il est le principe suprême de la vertu. 2° Les affections bienveillantes étant désintéressées, elles peuvent être et elles sont, en effet, le principe nécessaire et le mobile immédiat des actions vertueuses. C'est sur ces deux points, qui dominent toute la morale de Hutcheson, que je vais successivement interroger ses écrits.

« Nous possédons en nous-mêmes, dit Hutcheson, un sens, le plus divin de tous, qui aperçoit dans les mouvements de l'âme elle-même, dans les paroles et les actions, ce qui est convenable, beau et honnête. C'est ce sens qui naturellement nous donne une certaine règle pour notre caractère, notre conduite et notre système de vie; c'est lui qui, lorsque nous accomplissons ou que nous nous rappelons des actes conformes à ses conseils, excite dans notre âme un vif sentiment de joie; tandis que si nous avons agi contrairement à ce qu'il conseillait, nous en avons du regret et de la honte. Les actions et les intentions honnêtes des autres hommes nous plaisent également

et obtiennent nos éloges... Ce que ce sens approuve s'appelle le juste, le beau, la vertu ; ce qu'il condamne s'appelle le déshonneur, la honte, le vice.

« Les objets de l'approbation sont les mouvements de la volonté, les intentions bienveillantes, les tendances de l'âme, qui paraissent venir d'une bont désintéressée, ou du moins qui sont censés exclure un amour de soi étroit et bas ; les objets de la désapprobation sont l'amour de soi,... la malveillance,... ou enfin une passion trop violente pour les basses voluptés.

« Ce sens est inné dans l'homme... » (*Philosophiæ moralis institut. compend.*, liv. I, ch. I, § 10.)

Hutcheson reconnaît donc expressément l'existence d'un sens particulier qu'il nomme dans d'autres endroits de ses écrits le sens moral : c'est ce sens qui, en considérant soit en nous-mêmes, soit dans nos semblables, les intentions, les actes, les affections, proclame qu'elles sont bonnes ou mauvaises, et nous inspire, quand il s'agit de nous-mêmes, un sentiment de plaisir ou de peine ; quand il s'agit des autres, un sentiment d'amour ou de haine. Placé bien au-dessus des affections, il les juge, et lorsqu'elles sont bienveillantes, désintéressées, étrangères au goût des basses voluptés, il leur accorde son approbation ; dans le cas contraire, il la leur refuse.

Et ce n'est pas seulement sur les affections, c'est sur toutes les facultés de notre nature que plane le sens moral. « Ce sens sublime, dit Hutcheson, que

la nature a destiné à être le guide de toute la vie, mérite que je le considère avec un nouveau soin ; car c'est lui qui juge toutes les facultés, tous les mouvements de l'âme, toutes les intentions ; il s'arroge sur toutes ces choses, et à juste titre, une autorité suprême. » Et un peu plus loin : « Ce sens sublime laisse voir la suprématie qui lui appartient, lorsque... etc. » (Liv. I, chap. 1, § 12.)

Tels sont les caractères, telle est la fonction éminente du sens moral, suivant Hutcheson. Il me reste à faire connaître le rôle qu'il assigne dans la morale aux affections bienveillantes, et d'abord la manière dont il démontre le désintéressement de ces affections. C'est le second point sur lequel j'ai annoncé que j'interrogerais son système.

Les affections bienveillantes sont désintéressées, dit-il, car il est certain qu'une action a beau tourner au profit de nos semblables, elle perd à nos yeux et aux yeux de tout le monde son mérite et son caractère de bienveillance, si nous soupçonnons qu'elle part d'un motif d'intérêt. « Le nom seul de bienveillance exclut toute vue d'intérêt personnel. » (Sect. II[e], § 3.) De plus, il n'est pas au pouvoir de l'homme de diriger arbitrairement ses affections, et de les faire naître à volonté pour les attacher à tel ou tel objet qu'il lui paraîtrait utile de poursuivre. Elles précèdent la réflexion ; elles sont indépendantes de la volonté ; elles naissent spontanément. C'est donc à tort que certains auteurs ont avancé qu'elles étaient engendrées par

l'intérêt personnel, soit par un intérêt prochain, soit par un intérêt éloigné, comme celui de la vie future. Elles peuvent coïncider avec les calculs de l'égoïsme ou avec l'espérance du bonheur d'une vie à venir; mais elles ne sont pas la conséquence de ces calculs ni de cette espérance, et elles s'en distinguent profondément.

Une fois démontré le caractère de désintéressement des affections bienveillantes, Hutcheson n'hésite pas à dire qu'elles sont un des éléments essentiels de la moralité humaine, et que sans bienveillance il n'existe pas de moralité. Il s'exprime ainsi au commencement de la section II[e] de sa *Recherche sur l'idée du bien :* « Toute action que nous concevons comme moralement bonne ou mauvaise est toujours supposée produite par quelque affection envers les êtres sensitifs...; toutes les actions qu'on regarde comme religieuses, dans quelque pays que ce soit, sont estimées émaner de quelque sentiment envers la Divinité ; et nous supposons toujours que ce qu'on appelle vertu sociale a pour principe l'amour de nos semblables. » Dans la section III[e], § 1, 2, 3 du même ouvrage, il dit : « Lorsque les hommes approuvent un culte extérieur, ce n'est que dans la persuasion où ils sont qu'il procède de l'amour qu'on a pour la Divinité... »

Voilà donc tous les devoirs religieux ou sociaux ramenés à un principe commun, la bienveillance. Pour achever de dissiper tous les doutes, Hutcheson passe en revue les quatre vertus appelées vulgairement cardinales, la tempérance, le courage, la prudence et

la justice, et il s'efforce de montrer que l'approbation qu'on accorde à ces vertus vient de l'idée qu'on a qu'elles tendent à un but d'utilité publique. « Qu'on demande, dit-il, à l'ermite le plus sobre, si la tempérance peut être moralement bonne par elle-même, et en supposant qu'elle ne parte point d'un motif d'obéissance à la Divinité, ou qu'elle ne nous rende pas plus disposés à la piété, plus propres au service du genre humain que la gourmandise ; il répondra certainement que dans ces cas elle ne saurait être un bien moral... Le courage proprement dit n'est qu'une vertu d'insensé, lorsqu'il ne sert pas à défendre l'innocent... La prudence ne passerait jamais pour une vertu, si elle ne favorisait que notre intérêt personnel ; et si la justice ne tendait au bonheur des hommes, elle serait une qualité beaucoup plus convenable à la balance, son attribut ordinaire, qu'à un être raisonnable. » (*Rech. sur l'idée du bien*, sect. IIe, § 1er.)

On peut s'assurer par toutes ces citations que les idées fondamentales de la morale de Hutcheson se résument exactement dans la théorie du sens moral et dans celle de la bienveillance. Je les soumettrai bientôt à une critique détaillée ; mais auparavant je tiens à mentionner une objection à laquelle Hutcheson a bien senti qu'elles donnaient lieu, et qu'il a lui-même soulevée.

Après avoir dit que la règle imposée par le sens moral à la conduite humaine réside dans la bienveillance et le désintéressement, il s'aperçoit que cette

règle semble défendre à l'homme de se préférer jamais à autrui, et que néanmoins le sens commun permet dans certaines circonstances ce que cette règle interdirait. Voilà une difficulté sérieuse ; comment Hutcheson va-t-il la résoudre? Restera-t-il fidèle à sa théorie malgré le sens commun, ou bien prendra-t-il parti pour le sens commun contre sa théorie? Hutcheson fait mieux que de choisir entre ces deux alternatives ; il s'efforce de les concilier l'une avec l'autre, ce qui ne semblait guère facile ; et, tout en avouant que sa règle souffre des exceptions, il soutient que ces exceptions ne sont qu'apparentes, et qu'au fond, et à y regarder de près, elles ne sont qu'une application bien entendue de cette même règle. Voici son raisonnement : il fait remarquer que l'agent moral, qui a pour devoir de travailler au bonheur du genre humain, fait lui-même partie de l'humanité ; que par conséquent il peut, en se considérant comme un membre de ce vaste corps, soigner ses intérêts sans cesser de contribuer au bien général. La bienveillance, aux yeux de Hutcheson, ne serait pas complète, elle négligerait une des parties de ce grand ensemble d'êtres qu'elle doit embrasser, si elle ne faisait pas un retour sur l'être même en qui elle se développe ; elle doit l'admettre au même rang, aux mêmes droits, au même bonheur que tous les autres. Qu'est-ce que l'amour de soi dans certaines occasions? C'est encore de la bienveillance. Supposons une action qui aurait pour conséquence de faire beaucoup de mal à l'agent moral

et assez peu de bien à ses semblables, de telle façon que le tort que cet agent se ferait à lui-même surpasserait l'avantage qu'il procurerait aux autres; doit-il s'abstenir de cette action? Oui, répond Hutcheson. Et pourquoi? Parce qu'en restant toujours au point de vue de l'intérêt général, on reconnaît que l'acte en question serait plus nuisible à l'humanité qu'il ne lui serait utile; la quantité de mal qui s'amasserait sur un seul homme serait au-dessus de la quantité de bien qui se disséminerait sur plusieurs: d'où il suit que l'intérêt public aurait plus à perdre d'un côté qu'à gagner de l'autre, et qu'ainsi il va de cet intérêt, il est d'une bienveillance intelligente, de s'abstenir dans le cas que nous avons imaginé. Faisons avec Hutcheson une autre supposition: Je suis en rivalité d'ambition avec un autre homme, et à égalité de mérite avec lui. Dois-je, par bienveillance, abaisser mes prétentions devant les siennes? Non, répond pour moi Hutcheson. En effet, je puis me considérer comme un tiers dont j'aurais à juger les droits par comparaison avec ceux d'un autre; et alors, si je fais pencher la balance en faveur de celui des deux rivaux qui est moi-même, je suis tout aussi bienveillant, tout aussi moral, que si je la faisais pencher dans l'autre sens. C'est seulement dans le cas où j'aurais en face de moi plusieurs hommes réunis par un intérêt commun qui serait supérieur au mien et plus important pour la société, que je devrais m'immoler à leur bonheur; ma bienveillance alors n'aurait pas à hésiter; elle devrait incliner du côté

du plus grand nombre et se régler sur le bien public.

De crainte qu'on ne m'accuse d'exagérer la subtilité des idées de Hutcheson, je rapporterai ses propres paroles : « Il est encore à propos d'observer que tout agent moral peut se regarder à juste titre comme une partie de ce système raisonnable, qui est utile au tout, et participer comme tel à la bienveillance qu'il a pour tous les hommes en général... Toute action qui cause plus de mal à l'agent que de bien aux autres, a pour principe la fausse opinion où l'on a été qu'elle contribuait au bien public ; de sorte que tout homme qui raisonne juste et qui considère le tout, ne la conseillera jamais à qui que ce soit... Si l'on proposait quelque bien à la poursuite d'un agent, et qu'il se présentât un concurrent qui l'égalât à tous égards, la bienveillance la plus étendue ne devrait jamais engager un homme sage à le préférer à soi-même. L'homme le plus bienfaisant peut sans contredit se traiter soi-même comme un tiers qui, ayant autant de mérite qu'un autre, aspirerait à la même place... Il peut se préférer à son concurrent sans qu'on doive le taxer d'être moins bienveillant que de coutume. » (*Rech. sur l'idée du bien*, sect. IIIe, § 7.)

Si j'ai insisté sur ce curieux passage dont je reparlerai dans ma prochaine leçon, c'est qu'il m'a paru intéressant de voir un philosophe mettre lui-même son système aux prises avec le sens commun, surtout quand c'est un système aussi vulnérable que celui de Hutcheson. Rien n'est instructif comme le spectacle

des efforts par lesquels l'auteur d'une doctrine, qui en sent le côté faible, cherche à le fortifier et à le défendre. Les explications ont beau être subtiles, le détour qu'on prend pour revenir à l'opinion du genre humain a beau être adroit; l'insuffisance de ces explications et de ce tardif hommage rendu à la foi de l'humanité se laisse toujours apercevoir; souvent, après avoir employé beaucoup d'esprit à justifier une théorie, on ne fait qu'en mettre le vice plus à découvert; et alors c'est pour l'histoire de la philosophie une bonne fortune que de pouvoir recueillir des mains mêmes de l'inventeur d'un système, par l'effet des sophismes où il se perd et des embarras par lesquels il se trahit, la condamnation que le bon sens lui inflige.

TROISIÈME LEÇON.

Critique de la morale de Hutcheson : la théorie du sens moral et la théorie de la bienveillance n'expliquent qu'une partie des faits moraux.— Application de la dernière de ces théories à la question des devoirs religieux.— Querelle du quiétisme entre Bossuet et Fénélon.—Ressemblance de l'opinion de Fénélon et de celle de Hutcheson.— Causes probables des erreurs de Hutcheson.— Son économie politique.— Sa politique.—Services qu'il a rendus à la philosophie.—Beauté des réflexions morales contenues dans ses écrits.

Avant d'aborder les critiques que je me propose d'adresser à la doctrine morale de Hutcheson, je dois rendre à la partie négative de cette doctrine une justice, en rappelant que Hutcheson a montré d'une manière très-vraie, et souvent éloquente, l'irréductibilité de l'idée du bien à l'intérêt et aux différentes formes que revêt la notion de l'intérêt, ainsi qu'aux idées que l'éducation ou la coutume font pénétrer dans notre intelligence. Il est inutile que j'insiste après lui sur un point qu'il a si heureusement éclairci. Je passe donc immédiatement à la critique de la partie positive et dogmatique de sa morale.

La vraie manière de critiquer une théorie philosophique consiste à la mettre en présence des faits pour voir jusqu'à quel point elle en est l'expression fidèle. C'est cette méthode qui va me diriger dans l'apprécia-

tion de la morale de Hutcheson, et d'abord de son hypothèse d'un sens moral.

Lorsqu'on étudie ce qui se passe dans l'âme à la vue de certaines actions, le premier phénomène qu'on y découvre est un jugement par lequel cette action est déclarée bonne ou mauvaise, c'est-à-dire conforme ou non conforme à une certaine règle qui s'appelle le bien, et dont le contraire se nomme le mal. Est-ce nous qui faisons cette règle, qui la créons par notre intelligence, et qui la faisons passer du monde intérieur où elle aurait pris naissance, dans le monde extérieur où nous l'imposerions arbitrairement et capricieusement à la conduite humaine? Non; nous reconnaissons, au contraire, qu'elle existe hors de nous, qu'elle a une réalité indépendante de notre intelligence, et qu'elle nous domine comme une loi sous laquelle nous sommes tenus de fléchir; nous ne sommes ni contraints ni forcés de faire le bien, mais nous y sommes obligés; et alors même que nous abandonnons le bien pour nous livrer au mal, il y a en nous une voix qui nous dit que nous avons manqué à notre mission, et que notre liberté a violé sa loi. En même temps, le bien nous apparaît comme absolu; nous ne concevrions pas que ce que nous jugeons être le bien cessât de l'être et de le paraître dans tel ou tel pays, à telle ou telle époque, par l'effet de telle ou telle circonstance. Voici donc le premier phénomène que l'observation psychologique aperçoit dans la série des phénomènes moraux : c'est une certaine idée répondant à une réalité extérieure indépendante de notre

imagination ; cette réalité se nomme le bien, et le bien est obligatoire et absolu. A la suite de l'idée du bien s'en produit une autre que l'on appelle idée du mérite et du démérite : nous jugeons que l'action que nous avons proclamée bonne mérite une récompense, que l'action mauvaise mérite une peine. C'est quand ces deux notions de bonté et de méchanceté morale, de mérite et de démérite, se sont introduites dans l'intelligence, qu'on voit naître comme conséquence de ces notions un nouvel ordre de faits, les sentiments moraux. L'agent moral reçoit de lui-même et de ses semblables, et s'attend à recevoir de Dieu la récompense ou la punition de ses actes. Il éprouve d'abord dans la sphère intérieure les plaisirs ou les remords de la conscience; dans la sphère sociale, il recueille l'estime ou le mépris des autres hommes, quelquefois les récompenses ou les peines positives que la société décerne à la vertu ou au crime. Enfin, en transportant à Dieu les idées morales qui sont dans l'âme de chacun de nous, nous nous le représentons comme un rémunérateur ou un vengeur qui doit donner dans une autre vie pleine satisfaction à nos idées de mérite et de démérite, et ajouter au bonheur que les bons ont déjà goûté sur cette terre et au malheur des méchants.

La série des phénomènes moraux peut donc se partager en deux classes de faits, les uns qui s'accomplissent dans la région de l'intelligence, les autres dans celle de la sensibilité ; et il est évident que ceux-ci supposent ceux-là ; ils les supposent chronologi-

quement, puisque les sentiments moraux ne se développent jamais qu'à la suite des idées morales; ils les supposent logiquement, car il serait impossible de comprendre les joies ou les souffrances qui sont la conséquence de certains actes, si les unes et les autres n'étaient pas la suite et la réalisation de l'idée de mérite et de démérite, laquelle tire elle-même son origine et son explication de l'idée du bien. Maintenant à quelle faculté de l'intelligence faut-il rapporter ces deux idées de bien et de mal, de mérite et de démérite? Ce ne peut pas être aux sens, dont les perceptions ne sont pas marquées des caractères de l'obligation morale, ni relatives à des objets immatériels et absolus, tels que la moralité des actions et des intentions humaines. Ce ne sera pas davantage à l'induction ni à l'imagination. Il faut donc que ce soit à une faculté spéciale qu'on appellera, si l'on veut, raison. Le nom importe peu ici, pourvu qu'on attribue les notions morales à une faculté particulière qui ne démente ni leur nature ni leur caractère. D'un autre côté, les sentiments moraux ne peuvent être attribués qu'à la sensibilité et non pas à la raison. L'analyse psychologique aboutit donc à reconnaître deux espèces de faits moraux, les idées et les sentiments, et deux facultés qui les produisent, la raison et la sensibilité.

Il s'agit maintenant de savoir comment l'hypothèse d'un sens moral adoptée par Hutcheson reproduit l'ensemble de ces faits. Si elle tend à les défigurer, à en retrancher quelques-uns, elle est condamnée;

sinon elle est absoute et peut prendre place dans la science.

Est-il vrai d'abord que les phénomènes moraux émanent tous ou en partie d'une faculté qui ressemblerait aux sens, et qui acquerrait par cette ressemblance le droit de porter le même nom qu'eux? La réponse à cette question est facile à faire. Les sens ne nous donnant pas l'idée des choses immatérielles, obligatoires et absolues comme le bien, et ne nous faisant connaître que des objets matériels, il est clair que les idées morales ne pourraient provenir d'une faculté semblable aux sens. Il n'existe d'ailleurs rien de commun entre les sentiments qui accompagnent en nous l'exercice de la faculté morale, et ceux qui précèdent ou qui suivent l'exercice de nos sens. Le nom de *sens* que Hutcheson applique à une faculté qui lui paraît être la source de nos idées et de nos sentiments moraux, est donc très-mal choisi et contraire au témoignage des faits.

Voici un second point sur lequel les faits contredisent la doctrine du sens moral : Hutcheson prétend que le sens moral explique à lui seul tous les phénomènes moraux. Or nous avons constaté que ces phénomènes forment deux groupes bien distincts, les idées et les sentiments, et appartiennent à deux facultés qu'il est impossible de confondre, l'intelligence et la sensibilité. Si Hutcheson n'admet qu'une seule faculté morale au lieu de deux, il ne doit admettre aussi qu'un seul groupe de faits moraux dans lequel se confondront

les idées et les sentiments que je décrivais tout à l'heure. Mais cette réduction de deux classes de phénomènes à une seule ne peut guère s'opérer sans que l'une des deux disparaisse entièrement de la conscience: d'où il suit que Hutcheson, pour pouvoir adapter les faits à sa théorie, doit les mutiler et retrancher de l'ensemble des phénomènes moraux les idées ou les sentiments. Retranche-t-il les idées, alors il ne reste plus dans l'âme humaine que des sentiments, et ces sentiments sont totalement inexplicables : en effet, du moment que la notion du bien et celle du mérite et du démérite sont supprimées, il n'est plus possible de concevoir comment nous pourrions être affectés agréablement ou désagréablement par une chose que nous ne connaissons même pas, et comment nos semblables, qui ne connaissent pas cette chose mieux que nous, pourraient nous faire sentir leur estime ou leur mépris. La suppression des notions morales entraînerait donc logiquement celle des sentiments moraux. Supposons pourtant que le sentiment du bien puisse subsister après la disparition de l'idée du bien. Qu'arrivera-t-il alors ? Deux choses : d'abord l'admirable accord de nos opinions en matière de moralité, accord qui tient à l'unité de la raison dans le genre humain, sera détruit par une doctrine qui nie le rôle de la raison et qui laisse tout faire à la sensibilité ; et comme le sentiment est d'une nature très-changeante et très-mobile, la doctrine qui réduit tous les phénomènes moraux au sentiment jettera dans un complet désaccord et dans une

diversité choquante de manière d'être les uns par rapport aux autres les hommes qui sentiront le bien ; sans compter que les impressions morales d'un même homme changeront au point qu'il sera à peine constant à lui-même pendant deux instants consécutifs, et que la scène morale se renouvellera en lui avec une effrayante rapidité. En second lieu, le bien ne se laissant plus apercevoir pour nous qu'à travers le sentiment, nous serons bien près de ne plus chercher la vertu pour elle-même, mais seulement pour le plaisir qu'elle nous procure ; le bien cessera d'être le bien ; il deviendra l'agréable ; et la poursuite n'en sera plus obligatoire, puisque nous ne sommes pas obligés de pourvoir à nos plaisirs. Voilà une première alternative assez fâcheuse offerte à Hutcheson, et c'est cependant celle que la pente de son système lui ferait préférer. Voici la seconde : supposons que Hutcheson renonce à expliquer le sentiment du bien et par conséquent à le conserver parmi les phénomènes enregistrés par sa doctrine, et que n'admettant que des idées morales il fasse rentrer le sens moral dans l'intelligence : alors, et s'il se résigne à rejeter ce nom de sens qui ne saurait convenir à la faculté de concevoir le bien, il pourra rendre compte de l'idée du bien et de celle du mérite et du démérite ; mais ce dont il ne rendra aucun compte satisfaisant, ce sont les sentiments que la vûe du bien provoque en nous. Il faudra donc qu'il les nie ; or cette négation amènera de graves conséquences. La première, c'est que le tableau de la nature morale de

l'homme, qui ne présentait dans l'hypothèse précédente qu'une triste variété, n'offrira plus dans l'hypothèse actuelle qu'une unité presque aussi affligeante. L'homme moral complet, l'homme doué de raison et de sensibilité, est à la fois identique à lui-même et différent de lui-même, un et varié, et l'humanité prise en masse offre la même réunion et le même contraste de l'unité et de la variété en fait d'idées et de sentiments moraux. Le principe de l'unité, c'est la raison; de la variété, c'est la sensibilité. Nie-t-on le sentiment moral, on condamne alors la nature morale de l'homme à une uniformité de manière d'être qui est belle quand elle est jointe à la variété, mais qui sans elle serait fort monotone et fort triste. En même temps, l'idée de mérite et de démérite n'étant plus réalisée par le sentiment, il y aurait lieu d'accuser un défaut dans notre organisation, et une véritable imprévoyance dans la Divinité qui nous aurait fait concevoir d'une manière absolue le rapport de la vertu et du bonheur, en ne laissant à notre portée que la vertu et en nous ôtant les moyens d'atteindre au bonheur. Enfin, l'homme pourrait certainement, d'après une doctrine qui nierait la sensibilité morale, connaître le bien et le mettre en pratique. Mais se déciderait-il aussi aisément à le pratiquer, lorsqu'il n'aurait plus aucune joie de la conscience, aucune récompense à espérer, et que l'autorité de la raison serait privée de l'appui que lui prête la sensibilité morale? Il est bien permis à l'honnête homme, à celui-là même qui écoute le plus docilement et le plus

courageusement la voix du devoir, de se laisser fortifier dans ses résolutions vertueuses par l'espoir du bonheur que sa conscience lui promet ; notre faible humanité risquerait trop de s'écarter du but que lui indique la raison, le jour où derrière ce but elle n'entreverrait pas les légitimes plaisirs de la sensibilité. Si Hutcheson, d'après la seconde alternative que je lui propose, rejette la sensibilité morale pour rapporter tous les phénomènes moraux à une faculté purement intellectuelle, il enlève à la vertu un de ses attraits et à la volonté de l'homme de bien un de ses soutiens, dernière conséquence qui, réunie aux autres, prouve irrécusablement que le sens moral est inadmissible, sous quelque forme qu'on le fasse passer, sous la forme d'une faculté intellectuelle ou d'une faculté de la sensibilité : avec l'intelligence toute seule ou avec la sensibilité toute seule, on n'explique que la moitié des faits de notre vie morale ; on dénature ou l'on supprime ceux qu'on n'explique pas. Si Hutcheson n'en a pas dénaturé ou supprimé un plus grand nombre, s'il n'a pas accepté toutes les fâcheuses conséquences enfermées dans son système, c'est une preuve de son bon sens qui valait mieux que sa logique, et la critique ne perd pas pour cela le droit de lui imposer chacune de ces conséquences.

Je viens de montrer que le système de Hutcheson pèche par un premier point, qui est sa théorie du sens moral. Je vais prouver qu'il pèche par un second, qui est la croyance professée par Hutcheson que la

bienveillance et l'amour du bien public constituent une des conditions indispensables de la moralité de nos actions.

La première objection que l'observation psychologique adresse à Hutcheson, c'est qu'il existe un grand nombre d'actes moraux dans lesquels il n'entre aucun sentiment de bienveillance, aucune idée d'utilité générale. Le philosophe qui, dans le silence de la solitude, réprime ses passions et renonce aux frivoles plaisirs du monde, afin de se livrer tout entier à la contemplation des plus hautes vérités de la science, mérite à coup sûr les éloges des autres hommes, et aucun d'eux n'est tenté de soupçonner que sa conduite n'est pas morale. Or, quelles sont les affections bienveillantes auxquelles cet homme obéit? Quelles sont les considérations d'intérêt public qui lui commandent cette vie d'études laborieuses et de pénibles sacrifices? On ne saurait en nommer aucune. Si dans un avenir éloigné le développement qu'il aura donné à ses facultés et le résultat de ses travaux doivent être de quelque profit pour son pays, il n'en est pas moins certain que le plus souvent ce n'est pas la perspective des services qu'il pourra rendre aux autres qui l'encourage, mais plutôt l'amour de la science, et l'idée du devoir qui lui est imposé de cultiver le plus possible ses facultés intellectuelles. Voilà un exemple qui contredit la doctrine de Hutcheson; les différentes actions humaines qui rentrent dans ce qu'on appelle la morale personnelle sont pour cette doctrine autant de démentis

nouveaux. En vain Hutcheson essayerait-il de ramener les devoirs de la morale personnelle à un but d'utilité sociale ; on pourrait imaginer un homme abandonné dans une île déserte avec la chance d'y demeurer seul pendant toute sa vie, et l'on demanderait alors si cet homme, qui n'a certainement plus aucune affection bienveillante à satisfaire, et qui ne peut plus rien pour la société, ne reste pas cependant assujetti à certains devoirs, devoirs de courage, de tempérance, de résignation. Hutcheson lui-même répondrait sans doute que, dans le cas que je suppose, ces devoirs, qui sont tout à fait individuels et qui n'ont aucun rapport avec l'intérêt général de l'humanité, subsisteraient encore dans toute leur réalité ; et cette réponse condamnerait son principe moral.

On peut faire à ce principe une seconde objection, et dire que non-seulement la vertu n'implique pas toujours la bienveillance, mais que quelquefois elle implique presque le contraire, c'est-à-dire le sacrifice de nos affections et même de l'intérêt du plus grand nombre. Par exemple, il n'est pas très-rare de voir un juge rendre en toute justice une sentence contraire à ses affections et qui favorise un homme au détriment de plusieurs. On voit des pères de famille qui se croient obligés, et avec raison, de se dépouiller des ressources nécessaires à l'entretien de leurs nombreux enfants, afin d'acquitter une dette envers un riche créancier, à qui ils ne feraient qu'un tort imperceptible en gardant pour eux ce qu'ils lui doivent. Dans ces différents cas,

la vertu exige évidemment qu'on sacrifie ses affections et l'utilité du plus grand nombre à l'intérêt d'un seul homme. Se refuse-t-on à ce sacrifice ; veut-on appliquer le principe de Hutcheson dans toute sa généralité et toute sa rigueur, on arrive à des conséquences déplorables, et l'on est exposé à commettre les plus affreux de tous les crimes. Ainsi, qu'il éclate dans un pays une de ces révolutions où les intérêts des différentes fractions de la société se partagent et s'opposent les uns aux autres, et que le bonheur général paraisse dépendre de la ruine et de la mort d'un seul homme ; les partisans les plus passionnés de la doctrine du bien public ne manqueront pas de prétendre alors qu'ils ont le droit de faire périr l'innocent au profit du reste du peuple. Je n'accuse pas Hutcheson d'avoir tiré lui-même cette conclusion ; elle était loin de ses sentiments et de sa raison ; mais je soutiens qu'elle sort de son système, et que, s'il avait été un logicien plus rigoureux, il l'aurait aperçue ; et je dis même qu'elle sort de son système si manifestement et si forcément, qu'il n'a pas été tout à fait sans l'apercevoir et sans l'accepter : témoin le passage où il a osé écrire que le meurtre d'un vieillard infirme ou d'un enfant faible et contrefait, qui gênent la société, est un acte permis. (*Rech. sur l'idée de vertu*, sect. IV, § 4.)

Une dernière critique que j'adresse au système de la bienveillance considérée comme fondement de la moralité des actions, résulte de ce que, dans un pareil

système, le rôle du sens moral, et en général d'une faculté morale particulière, devient à peu près inutile. En effet, si la bienveillance est un élément essentiel de la moralité humaine, et qu'entre plusieurs actions bienveillantes celle-là soit la plus morale qui est la plus bienveillante et la plus utile au public, à quoi bon une faculté spéciale chargée d'apprécier la moralité de chacune de nos actions? Il suffira, pour que nous puissions juger si notre conduite ou celle de nos semblables est vertueuse, que nous ayons la conscience d'être bienveillants, et que nous présumions que les autres le sont de leur côté. Le mot *bienveillance* deviendra synonyme des mots *vertu, honnêteté, justice.* Hutcheson aurait donc pu, conformément à cette règle qui défend de multiplier sans nécessité les facultés de l'âme humaine, éliminer de sa psychologie le sens moral ; c'eût été une simplification dans son système; ou bien, s'il voulait conserver le sens moral et lui assigner une fonction sérieuse, l'appeler non-seulement à constater, mais encore à juger les affections bienveillantes, il ne devait pas attribuer tant d'importance à ces affections, ni répéter sans cesse que la bienveillance est la règle et la mesure de la vertu.

Je viens de combattre la doctrine morale de la bienveillance et de l'amour du bien public, envisagée dans la généralité de son principe. Pour la critiquer plus à fond, il faut la suivre dans quelques-unes des explications auxquelles son auteur a imaginé de la faire servir, et d'abord dans celle des devoirs religieux. La

question de ces devoirs a été très-controversée dans tous les temps ; elle est susceptible de recevoir, et elle a reçu en effet, trois solutions très-diverses. Passons-les rapidement en revue, afin que celle à laquelle s'est rangé Hutcheson soit plus facile à comprendre, quand elle sera rapprochée des deux autres.

Un système qui reconnaît exactement les caractères de l'idée du bien, et qui représente Dieu non pas comme étant le créateur arbitraire du bien que nous concevons, mais comme en étant le type le plus parfait et le plus saint, formule à peu près ainsi le précepte fondamental de la morale religieuse : « Il faut honorer Dieu, parce que la raison l'ordonne. » Ce n'est pas sur un certain penchant d'amour pour la Divinité, ni sur l'espoir des récompenses qu'elle nous destine dans un autre monde, que le système auquel je fais allusion fonde nos devoirs envers elle, mais bien sur les conceptions de la raison, laquelle proclame que nous devons adorer en Dieu l'être infiniment saint, respecter l'être puissant, aimer l'être bienfaisant par excellence. Cette manière d'envisager la morale religieuse a trouvé des partisans dans toutes les religions, et plus particulièrement dans les écoles de philosophie : elle se rattache au rationalisme. Une autre manière consiste à recommander l'observation des devoirs religieux en vue du bonheur d'une autre vie, et à dire : « Obéissez à Dieu, pour que plus tard il vous récompense ; ne l'offensez pas, pour ne pas encourir la rigueur de ses châtiments. » Les théologiens et les philosophes qui

se sont appuyés sur cette base étaient des disciples de la philosophie de l'intérêt ; quelques-uns l'étaient peut-être sans le savoir et sans le vouloir ; leur morale religieuse est empreinte d'un caractère d'égoïsme. Enfin il s'est rencontré des hommes qui ont demandé le fondement de la morale religieuse non pas à la raison ou à l'espoir du bonheur d'une vie future, mais à l'amour de Dieu et à une sensibilité mystique qui concentre en Dieu toutes les affections. Pour ces hommes, l'amour divin est devenu l'unique règle des devoirs religieux. Cette règle est celle pour laquelle plaida Fénélon à la fin du XVII[e] siècle, et qui fut entre lui et Bossuet le sujet de la fameuse querelle du quiétisme. Fénélon affirmait que nos devoirs envers Dieu se réduisaient à l'aimer, que c'était là le commencement et la fin de la morale religieuse, et pourvu que cet amour fût exempt de calcul, et qu'il ne fût pas inspiré par l'espoir des récompenses d'un autre monde, pourvu qu'on fût prêt à aimer Dieu au cas même où il devrait, après notre mort, nous plonger dans le néant ou dans les supplices éternels de l'enfer, Fénélon pensait que la religion n'en exigeait pas davantage. Bossuet, au contraire, insistait sur l'espoir du bonheur de la vie future ; il voulait que cette espérance fût présente à l'esprit des masses, pour les retenir dans la route de la piété ; et, suivant l'habitude des esprits pratiques, qui sont surtout frappés de la valeur des doctrines les plus propres au gouvernement des esprits, il estimait bonne et seule chrétienne non pas la doctrine de l'amour désintéressé de

Dieu, mais celle de l'amour intéressé, s'il est permis de parler ainsi, de l'amour excité et fortifié par le désir des récompenses que Dieu prépare à ses serviteurs.

C'est de l'opinion de Fénélon que se rapproche celle de Hutcheson, avec cette différence entre l'une et l'autre, que Hutcheson ne prend de la doctrine de Fénélon que ce qui en fait le fond, c'est-à-dire l'amour de Dieu. Il n'y joint pas les exagérations du quiétisme, telles que cette étrange idée que notre amour pour Dieu doit être entièrement indépendant de la conduite qu'il pourrait tenir plus tard avec nous, et qu'en supposant qu'il nous destinât aux peines éternelles ou au néant, il faut toujours l'aimer et n'aimer que lui. A part ces exagérations, la doctrine de Hutcheson peut être classée avec celle de Fénélon, comme le témoigne la phrase suivante qui a été déjà citée : « Lorsque les hommes approuvent un culte extérieur, ce n'est que dans la persuasion où ils sont qu'il procède de l'amour qu'on a pour la Divinité. » (*Recherche sur l'idée de vertu*, sect. III, § 2.)

Nous avons à juger si cette doctrine, qui a derrière elle de si imposantes autorités dans l'histoire de l'Église, et qui s'accorde si bien avec le système moral de Hutcheson, s'accorde aussi heureusement avec les faits et avec la vérité. Constatons d'abord des cas qui la justifient en apparence : on ne peut pas douter que la plupart des pratiques qui ont pour but d'honorer

Dieu ne répondent dans l'âme de ceux qui s'y livrent à un sentiment d'amour divin. Mais la question est de savoir si elles impliquent nécessairement et sans exception ce sentiment. Or il est clair qu'elles ne l'impliquent pas. Nos hommages s'adressent souvent à Dieu, sans qu'il s'y mêle les élans d'une affection mystique. Les hommes n'ont pas tous l'âme tendre de Fénélon et de sainte Thérèse; et de même qu'ils remplissent certaines obligations sociales par raison et non par attachement, de même ils se soumettent aux pratiques de la religion en vertu de leur foi, sans y être toujours stimulés par un sentiment qui peut ou manquer totalement ou sommeiller au fond de leur âme. Hutcheson s'est donc trompé comme Fénélon, quoiqu'à un degré moindre. Il n'a pas vu que l'idée du devoir, révélée par la raison, est le véritable fondement de la morale religieuse, qu'ainsi le rationalisme est invincible sur ce point; que l'idée des récompenses de la vie à venir accompagne, en fait et logiquement, l'idée du devoir, et mérite par conséquent de figurer dans la morale religieuse, et que sur ce second point la thèse de Bossuet peut se défendre; qu'enfin l'amour divin s'ajoute souvent à l'idée du devoir et du bonheur de la vie à venir, et prête un grand appui à la religion, que dès lors Fénélon a aussi pour lui quelques apparences de raison; mais qu'il y a quelque chose de plus raisonnable que Fénélon, et que Bossuet, et que les rationalistes, c'est le sens commun qui réunit et accepte à la fois, comme étant le complément

les unes des autres, ces trois doctrines exclusives.

La doctrine de la bienveillance échoue dans l'explication des devoirs religieux. Voyons si elle est plus heureuse, lorsque Hutcheson, dans un passage que j'ai cité, l'applique aux quatre vertus cardinales. Pour commencer par la tempérance, est-il vrai que ce soit toujours dans un intérêt public que nous nous astreignons à être tempérants? Tout le monde répondra que les hommes qui observent le mieux la tempérance ne songent guère, en l'observant, à se rendre utiles au public. La société d'ailleurs, sauf certaines conjonctures assez rares, n'est pas fort intéressée au plus ou moins de sobriété de chacun de ses membres, quant au profit que les autres peuvent en tirer. J'aurais à faire sur le courage et la prudence les mêmes réflexions que sur la tempérance : ces deux vertus sont quelquefois inspirées par la bienveillance ; on met son courage au service d'autrui ; on emploie sa prudence à défendre les intérêts soit de la société, soit de quelques personnes qu'on aime ; mais souvent aussi, et le plus souvent même, le but et les effets de la prudence ne dépassent pas la sphère individuelle, et dans cette sphère ces deux vertus conservent leur caractère moral. La justice est peut-être des quatre vertus cardinales celle qui paraît le mieux s'accorder avec la théorie de Hutcheson ; car elle est essentiellement sociale, au lieu que les trois autres ne sont pas plus sociales qu'individuelles ; et, dans une foule d'occasions, elle est accompagnée d'un sentiment de

bienveillance ; toutefois il s'en faut tellement que la bienveillance fasse le fond de la justice, que, dans certaines circonstances, nous sommes obligés d'être justes aux dépens de nos affections et même aux dépens de l'intérêt du plus grand nombre. La justice ne dérive donc pas de la bienveillance. Sa source est plus haut ; elle est dans l'idée d'obligation morale, idée qui, n'ayant rien de commun avec la bienveillance, puisque la bienveillance n'oblige pas, a échappé à Hutcheson, et, en lui échappant, l'a laissé tomber dans une complète méprise sur la nature de la justice et des autres vertus.

Ne nous lassons pas de poursuivre Hutcheson dans tous les détails de son système, et dans tous les raisonnements par lesquels il a tenté de le mettre d'accord avec le sens commun. Dans un passage qui a été cité précédemment, Hutcheson justifie le soin que nous prenons de nous-mêmes par cette raison que, faisant partie du système général des êtres, nous contribuons au bien de ce système par chacun des actes qui font notre bonheur personnel. Suivant la doctrine contenue dans ce passage, l'amour de soi n'est qu'une certaine direction de la bienveillance ; c'est la bienveillance se réfléchissant sur l'être qui la conçoit : or, dit Hutcheson, que nous la fassions revenir sur nous-mêmes ou que nous la tournions sur un de nos semblables, elle est également profitable à l'humanité : donc elle ne perd pas plus dans un cas que dans l'autre son caractère moral. Ce raisonnement est évidemment

subtil et forcé. Il se présente, à la vérité, des circonstances où nous avons besoin, pour régler notre conduite, de réfléchir à nos rapports avec la société, et de voir si elle n'a pas quelque profit à tirer des avantages que nous aspirons à obtenir; et que ces circonstances soient favorables à l'idée de Hutcheson, c'est ce qui n'est pas douteux. Mais agissons-nous ainsi pour tous les faits de notre vie morale qui se renferment dans le cercle de notre individualité? Sommes-nous obligés, pour justifier à nos propres yeux le soin avec lequel nous veillons sur nos intérêts, de nous rappeler que nous faisons partie de l'humanité, et qu'à ce titre nous la faisons profiter dans un de ses membres du bonheur que nous nous assurons à nous-mêmes? Non; notre raison ne prend pas tant de détours; elle n'a pas recours à toutes ces subtilités pour autoriser dans une certaine mesure l'amour de soi. Elle ne se tourmente pas à transformer cet amour de soi en une espèce de bienveillance. Un philosophe comme Hutcheson peut faire cette ingénieuse transformation: mais l'humanité procède plus simplement et va plus directement au but. Il lui suffit de savoir que le Dieu qui a mis dans nos cœurs les affections bienveillantes et le besoin de nous rendre utiles aux autres, y a mis également le désir de notre propre bonheur, et qu'il tient pour légitimes et raisonnables les efforts innocents que nous faisons pour être heureux. Hutcheson, qui a si bien démontré qu'on ne peut pas ramener la bienveillance à l'amour-propre, aurait dû savoir qu'il est tout aussi

impossible de résoudre l'amour-propre dans la bienveillance, et que ce sont là deux tendances distinctes, également soumises à l'appréciation de la raison; pouvant être également morales, sans que l'une des deux ait besoin d'emprunter à l'autre sa légitimité.

La critique n'accomplirait pas entièrement sa tâche si, après avoir blâmé un système qui n'est pas cependant répréhensible sur tous les points, elle ne recherchait pas les causes qui l'ont fait naître et l'ont mis sur une fausse route; cette recherche est un moyen de le mieux approfondir, de le traiter plus équitablement, de le faire servir enfin à l'instruction de ceux qui étudient l'histoire. Je vais appliquer ce mode de critique à la morale de Hutcheson.

Il est probable d'abord que Hutcheson a été induit en erreur par quelques-uns des caractères qu'on découvre dans les idées morales. Ces idées ne sont pas le produit de la réflexion, ni le fruit d'un long travail de notre intelligence; elles naissent en nous spontanément, immédiatement, en présence de ce que nous appelons le bien. Hutcheson a remarqué ce fait; il a vu d'un autre côté que les perceptions sensibles se forment à peu près de la même manière, et sont également antérieures à la réflexion et au raisonnement. Cette ressemblance des unes et des autres l'a frappé; elle lui a fait négliger et méconnaître les caractères bien autrement importants et bien autrement profonds qui appartiennent aux idées morales, sans se retrouver dans les idées sensibles : de là une première raison pour qu'il

fût tenté d'assimiler aux sens la faculté morale. Une seconde raison est le crédit dont jouissaient de son temps les doctrines sensualistes, et l'influence qu'elles exerçaient sur son esprit. Il les avait acceptées en les modifiant et en les mitigeant ; elles l'ont porté à penser avec Locke et son école que la raison est tout entière dans le raisonnement, et que toutes les idées primitives et immédiates nous viennent des sens et de la perception interne ; et alors voici ce qui est arrivé : Hutcheson, ne pouvant pas rendre compte par le raisonnement des notions morales qui sont immédiates et primitives, et ne pouvant pas non plus, en sa qualité de sensualiste, les attribuer à la raison intuitive, les a rapportées à un sens particulier, qu'il a nommé le sens moral. Cette hypothèse, dont j'ai démontré la fausseté, trouve pourtant une excuse dans ce fait très-exact observé par Hutcheson, que l'idée du bien est primitive et non dérivée, spontanément conçue et non pas fournie par la réflexion, ce qui, sous certains rapports, la rapproche des idées sensibles.

Une cause qui a jeté Hutcheson dans une autre erreur, en lui laissant croire que la bienveillance est une condition indispensable de la vertu, c'est la coïncidence fréquente des motifs bienveillants de nos actions et des motifs moraux. J'ai tant parlé déjà de cette coïncidence que je n'ai pas besoin d'y revenir longuement. Je me borne à rappeler que l'instinct de la bienveillance et la faculté morale se réunissent souvent pour nous conseiller la même conduite ; mais je rappelle

aussi que cette harmonie des affections et de la raison n'est pas un fait général, et que l'impulsion des unes et la direction que l'autre nous impose se contrarient de temps en temps. Hutcheson n'a pas aperçu ce désaccord ; il n'a songé qu'à une chose, à l'accord et à la coïncidence habituelle des deux motifs ; voilà ce qui lui a fait supposer que chacune de nos déterminations morales contient une intention bienveillante, supposition mêlée de vrai et de faux, puisqu'elle s'appuie sur des faits très-réels et très-nombreux, et qu'elle est démentie par quelques autres faits qui sont tout aussi réels et dont un seul suffirait pour la renverser.

Une dernière cause d'erreur pour ce philosophe paraît avoir été l'illusion que lui fit une doctrine morale, qui avouait hautement le désintéressement de la vertu, en en plaçant la source dans un des principes les plus désintéressés de notre nature, dans la bienveillance. Cette doctrine devait séduire une âme généreuse et antipathique à l'égoïsme, comme celle de Hutcheson ; elle était faite en même temps pour attirer son intelligence ; car elle s'accordait avec le sens commun, en affirmant que la vertu est désintéressée ; et elle pouvait d'ailleurs rapporter les actes vertueux à un mobile instinctif, sans choquer ce même sens commun, qui ne s'inquiète guère de la question métaphysique de savoir si la source de la moralité de nos actes est dans l'instinct ou dans la raison. Il est donc tout simple que Hutcheson ait adopté la théorie morale de la bienveillance. Cherche-t-on en quoi consiste ici sa méprise?

Voici ce qu'on trouve : deux remarques de Hutcheson sont vraies : l'une, que le principe de la morale n'est pas intéressé ; l'autre, que les affections bienveillantes ne sont pas intéressées non plus. Ce qui cesse d'être vrai, c'est de dire que le désintéressement de la bienveillance et le désintéressement moral ne font qu'un. Cette assertion est fausse pour deux raisons : la première, c'est que la moralité humaine étant nécessairement désintéressée et n'impliquant pas toujours la bienveillance, il en résulte que le désintéressement moral ne saurait être identique au désintéressement de la bienveillance, puisque l'un est souvent séparé de l'autre; la seconde raison, c'est que ces deux espèces de désintéressement sont réellement très-loin de se ressembler. Outre leur différence d'origine, l'un provenant de la sensibilité et l'autre de l'intelligence, ils présentent une autre différence, très-profonde, qui tient à ce que l'un est beaucoup moins méritoire que l'autre ; ou, pour parler plus exactement, l'un n'est pas méritoire, tandis que l'autre l'est. Quelle estime, quels éloges peut-on revendiquer, quand on se laisse aller sans réflexion et presque involontairement à la pente des affections bienveillantes ? On a l'honneur de n'être pas égoïste; mais il ne s'ensuit pas qu'on soit moral, et l'on ne pratique pas encore le vrai désintéressement. Celui-ci consiste à faire le bien en le voulant et en sachant qu'on le veut, il ne suppose rien de personnel, au lieu que le désintéressement des affections suppose toujours quelque chose qui nous est per-

sonnel par le fait de la satisfaction des penchants de notre nature. Enfin, c'est si bien dans la vertu qu'est le type et la réalisation la plus complète du désintéressement, que souvent elle nous fait un devoir d'immoler nos affections comme la plus haute preuve de désintéressement que nous puissions donner. Il n'est donc pas permis d'identifier le principe désintéressé des actes vertueux avec le principe désintéressé des actes bienveillants. Mais, je le répète, cette identification qu'on peut reprocher à Hutcheson semble lui avoir été suggérée par deux observations très-justes qu'il a faites, l'une sur le caractère des affections bienveillantes, l'autre sur le caractère de la vertu ; et la justesse de ces deux observations appelle l'indulgence sur l'inexactitude de la conclusion qu'il en a tirée.

J'ai longuement exposé, j'ai critiqué, soit en elles-mêmes, soit dans leurs applications, j'ai enfin considéré dans leur source et dans leurs causes probables les idées générales qui servent de base à la morale de Hutcheson. Les chapitres où il développe ces idées, dans son livre intitulé : *Philosophiæ moralis institutio compendiaria*, sont suivis de quelques autres chapitres consacrés à l'économie politique et à la politique. La première de ces sciences, qu'il ne faut pas confondre avec celle que Hutcheson traite sous le nom d'art économique, ou art d'administrer les sociétés domestiques, occupe peu d'étendue dans son livre. Elle est renfermée tout entière dans un chapitre intitulé : « De la valeur des choses, » que je vais analyser brièvement.

Hutcheson commence par dire que les échanges qui se pratiquent entre les hommes amènent la nécessité de fixer la valeur des objets, et que cette valeur dépend de la propriété qu'ils ont de nous être utiles ou de servir à nos plaisirs. Il énumère ensuite les circonstances qui élèvent ou abaissent cette valeur. Ces préliminaires le conduisent à expliquer comment, pour faciliter les échanges et pour éviter beaucoup de difficultés et d'embarras matériels, on a senti le besoin d'inventer une valeur qui fût la mesure et la représentation de toutes les autres. Il indique les conditions que cette valeur doit remplir pour convenir à sa destination : « Il faut, dit-il, qu'elle soit attachée à une chose de peu de poids et facilement transportable, qui ne soit pas exposée à se détruire promptement ni à se détériorer beaucoup par l'usage, qui puisse enfin se diviser sans inconvénient ; l'or et l'argent réunissent ces qualités, et c'est là ce qui les a fait adopter chez les nations civilisées comme la mesure de toutes les autres valeurs. »

Le reste du chapitre de Hutcheson n'est composé que de réflexions sur la monnaie, sur le droit de la frapper, sur les causes des variations du prix de la monnaie, sur le danger de l'altérer, etc. Ces réflexions, ainsi que les précédentes qui touchent au même sujet, sont trop abrégées pour offrir beaucoup d'intérêt. J'ai dû pourtant les mentionner pour une double raison, parce que Hutcheson a été le maître d'Adam Smith, l'un des plus grands économistes du dernier siècle,

et parce qu'il paraît avoir donné aux Écossais, ses successeurs, l'exemple d'introduire l'économie politique dans l'enseignement de la philosophie.

La politique de Hutcheson vaut mieux que son économie politique. Pour en bien saisir l'esprit, il faut se remettre sous les yeux les circonstances qui influèrent sur les idées politiques de l'auteur. Il vivait au milieu d'un peuple qui avait prêté à la première révolution anglaise un appui précieux, et qui depuis avait conservé, sous des gouvernements très-divers, son amour de l'indépendance; on comprend dès lors qu'il a dû aisément partager les opinions libérales qui régnaient autour de lui. D'autre part, Hutcheson par la direction de sa philosophie tout entière était l'adversaire de Hobbes. Celui-ci s'était fait l'apôtre du despotisme; persuadé que les hommes n'ont pas dans leur conduite d'autre mobile que l'intérêt, et que sans la présence de la force publique qui les effraye, ils se feraient entre eux une guerre continuelle, il avait vanté la tyrannie comme le gouvernement le plus propre à les protéger contre leur commun égoïsme. Quoique cette doctrine de Hobbes n'eût presque pas rallié de partisans, elle avait fait un tel bruit et un tel scandale que beaucoup de philosophes distingués entreprirent de la réfuter; et longtemps les moralistes et les publicistes de l'Angleterre et de l'Écosse se regardèrent comme obligés de protester contre ce honteux système. Les uns l'attaquèrent ouvertement, comme Cumberland; les autres, sans nommer l'auteur et in-

directement, comme Shaftesbury et Hutcheson. Il est évident pour quiconque prend la peine de mettre en regard les questions que traite Hobbes et que reprend après lui Hutcheson, et les solutions tout à fait contraires admises par l'un et par l'autre, que le philosophe écossais fut dans ses recherches politiques, comme il avait été dans ses recherches morales, sous l'empire des préoccupations que l'apparition d'une scandaleuse doctrine avait excitées dans l'esprit de plusieurs personnages célèbres de ce temps. La haine des opinions de Hobbes et l'influence des traditions de liberté qui se conservaient en Écosse depuis la première révolution anglaise et que la seconde révolution y avait réveillées, furent donc, indépendamment de la lecture des écrits de Locke et peut-être de Sidney sur le gouvernement, les deux principales causes de la tendance politique de Hutcheson.

La première question qu'il se pose est celle de l'origine de la société civile, question par laquelle avait débuté Hobbes et qu'il avait résolue en niant la fameuse maxime : « L'homme est un être naturellement fait pour la vie civile. » Hutcheson rétablit la vérité de cette maxime. En cela il a raison. Malheureusement il commet une grande faute en prenant pour son point de départ la question de l'origine des sociétés politiques. Ce n'est pas par celle-là qu'il devait commencer ; et en général ce n'est pas au commencement, mais au terme de la science qu'il faut placer les questions d'origine. Il est plus logique et plus sûr d'étudier

d'abord l'état actuel d'une chose pour en tirer s'il est possible des conjectures sur son état primitif, que d'étudier d'abord son état primitif, pour arriver ensuite, en forme de conclusion, à une théorie sur son état actuel. Quand on aborde directement et sans autre préparation la question de l'origine des sociétés, on s'expose à deux inconvénients : on s'engage dans une question profondément obscure, sur laquelle l'histoire ne dit rien, et qui est à peu près insoluble tant qu'on ne l'entoure pas des lumières qu'on pourrait recueillir de la solution de quelques autres questions ; et en second lieu on court risque de faire rejaillir sur toute la science les conséquences de l'erreur qui aurait été commise au début. Hutcheson a donc fait ici une faute très-grave de méthode. Ce n'est pas la seule : il discute, dans le cours de ses dissertations politiques, le problème de la meilleure forme de gouvernement ; or ce problème en suppose un autre, celui de la destinée de la société qu'il s'agit de gouverner. Si on n'a pas résolu cet autre problème, et qu'on ignore la destinée de la société, il est déraisonnable de se demander quel est le meilleur gouvernement applicable à cette société ; car un gouvernement n'est pas autre chose qu'un moyen d'aider et de guider les peuples dans la poursuite du but vers lequel Dieu leur a dit de marcher, et il est clair que dans l'ignorance du but on ne peut pas déterminer le moyen. Voilà donc encore deux problèmes subordonnés l'un à l'autre. Hutcheson a-t-il tenu compte de cette subordination ?

Il ne paraît même pas avoir soupçonné la difficulté que j'indique ; et quoiqu'il commence par fixer le but de la société, qui est selon lui l'intérêt de tous, avant de décider quel est le meilleur des gouvernements, c'est-à-dire le meilleur moyen d'arriver à ce but, on peut cependant lui reprocher de n'avoir pas assez nettement délimité et de n'avoir pas rangé dans un ordre qu'il aurait justifié les deux problèmes de la destinée et du gouvernement des sociétés politiques.

Je rentre, après cette digression, dans l'examen des solutions proposées par Hutcheson. Il dit que le but des sociétés politiques est l'utilité commune. « Les États sont des sociétés d'hommes libres réunis sous un seul gouvernement pour l'utilité commune de tous. » (*Philos. mor. instit. compend.*, l. III, c. 4.) Je ne sais si cette définition n'est pas conçue dans des termes beaucoup trop vagues, et qui se prêteraient aisément à toutes les interprétations possibles, et à la justification des doctrines les plus opposées. Ce que Hutcheson a voulu dire et qui est fort raisonnable, c'est que les États ne doivent pas être administrés au profit d'un homme ou d'une classe d'hommes, mais au profit de tout le monde. Malheureusement il a si peu expliqué ce qu'il entendait par l'utilité générale, que sa définition du but et de la destinée des sociétés reste assez insignifiante et n'a pas de valeur scientifique.

Hutcheson devient plus net lorsqu'il arrive à la question de savoir quel est le gouvernement le plus

capable d'assurer l'accomplissement de la destinée d'une nation. Il distingue deux espèces de gouvernements, les uns dont la forme est simple, les autres qui sont mixtes ou composés; et à l'exemple de la plupart des publicistes qui ont écrit sur ces matières, il compte trois formes simples de gouvernement, la monarchie, l'aristocratie et la démocratie. Est-ce à l'une des trois que Hutcheson donnera la préférence? Non; il met en balance les inconvénients et les avantages de chacune, et reste convaincu que les premiers l'emportent sur les seconds. Et comme en réunissant ces trois formes et en les tempérant l'une par l'autre, il croit qu'on peut conserver les avantages de chacune d'elles en se débarrassant de leurs inconvénients les plus graves, il conclut à l'établissement au sein de la société d'un pouvoir mixte, à la fois monarchique, aristocratique et démocratique. La constitution politique décrite par Hutcheson n'est pas très-éloignée de ressembler à la constitution anglaise, sauf quelques notables différences qui honorent l'esprit libéral du philosophe écossais. « Il faut, dit-il, confier à un conseil populaire, composé des délégués de la nation, qui seront toujours fidèles et rarement imprudents, les parties les plus importantes de la souveraineté. Ce sera donc ce conseil qui donnera sa sanction aux lois, et qui statuera sur les affaires les plus graves. D'un autre côté, il faut aussi qu'il y ait un sénat, dont les membres, d'ailleurs peu nombreux, seront nommés par le peuple : ce seront des hommes

dont la prudence et la probité politique auront été longtemps éprouvées dans le maniement des affaires publiques : ils auront à discuter les lois et les intérêts de l'État, en soumettant leurs décisions au conseil populaire ; de telle façon pourtant qu'il ne se fasse rien de très-important sans la participation du sénat... Enfin, pour parer aux périls subits et inopinés, et pour expédier secrètement et promptement les affaires, il est nécessaire d'instituer un pouvoir royal ou dictatorial, qui n'ait pas cependant d'autre fondement que les lois elles-mêmes, et qui soit chargé de décider la paix et la guerre, de maintenir les lois et d'administrer. » (*Phil. mor. inst. comp.*, l. III, c. 6.)

Hutcheson ne reconnaît pas aux dépositaires de la souveraineté d'autres titres ni d'autres droits que ceux qu'ils tiennent de la volonté du peuple, qui les a pris pour chefs. « Ceux qui sont investis du commandement suprême, dit-il, n'ont que le pouvoir et les droits qui leur ont été conférés par les décrets primitifs du peuple. » (*Ibid.*, c. 7.) Dans un autre endroit, au chapitre 5, il soumet l'établissement du pouvoir civil à la réalisation de trois conditions : 1° un pacte de tous les citoyens entre eux, par lequel ils conviennent de se réunir en un seul peuple sous un seul gouvernement ; 2° un décret du peuple qui règle la forme et le mode du gouvernement, et qui désigne des chefs ; 3° un contrat entre les chefs désignés et le peuple. Il ne reste donc aucun doute sur l'opinion de Hutcheson relativement à l'origine et aux titres de la

souveraineté ; il la fait sortir et dépendre de la volonté populaire ; aussi est-il plein de dédain pour les publicistes qui ont imaginé de présenter la royauté soit comme une imitation de la puissance paternelle, soit comme un droit qu'on tiendrait de Dieu même, soit comme un patrimoine dont on pourrait disposer à volonté. « Parmi les chefs des États, il n'en est aucun, dit-il, qui ait engendré son peuple ; et quand même il y en aurait un, il ne pourrait transmettre à son héritier le pouvoir paternel pour que cet héritier l'exerçât sur des frères adultes; en conséquence, ce n'est pas de la puissance paternelle qu'il faut faire dériver la puissance civile. D'un autre côté, Dieu ne rend pas un oracle pour créer les rois ou les autres magistrats, et pour régler le mode et les limites du pouvoir. » *Phil. mor, inst. comp.*, l. III, c. 5.) « Presque tous les écrivains qui prétendent que les royaumes sont des espèces de patrimoines qu'un roi peut à son gré aliéner ou diviser, supposent qu'on les acquiert par la victoire. Or ce que j'ai dit prouve assez que la victoire ne donne aucun droit d'usurper un royaume. En admettant même qu'un peuple menacé par un cruel ennemi se donnât tout entier à un peuple plus puissant, sous la seule condition d'être protégé contre la calamité qu'il redoute, cette convention même ne convertirait pas un royaume en patrimoine. » (*Ibid.*, c. 7.)

Il est facile de deviner, par tout ce qui précède, comment Hutcheson résout la fameuse question de savoir s'il est permis de résister par la force ouverte

au chef de l'État dans certaines circonstances. Cette question, que Hobbes avait tranchée en soutenant que la résistance des sujets au souverain n'est jamais permise, Hutcheson la résout dans un sens contraire, dans le sens de ses principes et des glorieuses traditions de son pays. Toutefois, il veut qu'avant de s'insurger contre le pouvoir, on regarde longtemps aux conséquences de l'entreprise dans laquelle on se jette, et qu'on examine avec soin si les dangers de la tyrannie, dans une circonstance donnée, sont assez grands pour qu'on puisse s'en délivrer au prix des malheurs qu'entraîne une révolte. Il dit, au chapitre 7 de l'ouvrage déjà cité : « Le peuple peut défendre ses droits par la force contre ceux qui le gouvernent. Si ceux dont l'autorité est circonscrite par les lois envahissent les droits que le peuple s'est réservés en leur déférant l'autorité suprême, il est évidemment permis au peuple d'employer la force pour soutenir ses droits. Bien plus, l'emploi de la force est juste même contre des chefs dont l'autorité est absolue et n'est circonscrite par aucune loi, du moment que, se dépouillant des sentiments qui conviennent à des citoyens, ils essayent de se rendre maîtres souverains, en tournant toutes choses au profit de leurs passions et de leur intérêt privé auquel ils sacrifient l'intérêt public... A la vérité, dans ces graves circonstances, il faut peser toutes choses avec beaucoup de circonspection ; il ne faut pas, à propos de quelques torts ou de quelques erreurs légères des gouvernants..., lancer les citoyens dans

les guerres civiles qui sont souvent les plus cruelles de toutes. Mais lorsqu'il n'existe pas d'autre moyen de sauver un peuple, et que des actes de ruse et de perfidie ont fait perdre aux gouvernants tous leurs droits à l'autorité suprême, on a raison d'employer la force pour les détrôner. » (*Phil. mor. inst. comp.*, l. III, c. 7.)

Tout le monde peut admettre, dans cette mesure et avec ces réserves, la théorie de Hutcheson sur la légitimité de la rébellion. Toutefois, avant de se prononcer sur cette difficile question, dont il est presque impossible de donner une solution précise qui puisse guider les hommes au moment d'une crise révolutionnaire, Hutcheson aurait bien fait de s'arrêter sur le problème des garanties réciproques des gouvernants et des gouvernés, et de fixer le système de ces doubles garanties sans lesquelles les peuples et les gouvernements sont sans cesse exposés à des bouleversements. Il ne suffit pas de déterminer approximativement et en termes généraux la forme d'une constitution politique et de dire qu'elle sera mixte et composée de trois éléments, l'aristocratie, la démocratie et la monarchie. Il faut aussi régler soigneusement et avec une prévoyance infinie les rapports de ces trois éléments, en prévenir les collisions, en assurer l'harmonie. C'est ce que Hutcheson n'a presque pas fait, et c'est pourtant ce qu'il aurait dû faire pour que la révolte, qui est un moyen légitime à l'égard des mauvais gouvernements, ne devînt jamais nécessaire à l'égard de celui qu'il proposait d'instituer.

La politique de Hutcheson ne manque pas, comme on voit, de lacunes et de défauts. L'auteur semble avoir pris, parmi les idées politiques qui avaient cours de son temps, celles qui s'accordaient le mieux avec sa raison et la générosité de ses sentiments. Mais il ne les a pas élaborées ni ramenées à ces formes scientifiques et à cet appareil méthodique qu'exige la philosophie. Quelle différence entre le caractère profondément philosophique des discussions de quelques philosophes anciens, d'Aristote et de Platon, par exemple, sur la politique et le caractère un peu superficiel des théories de Hutcheson sur le même sujet! Toutefois, il ne faut pas se rendre trop sévère par la comparaison d'un philosophe moderne avec ces illustres modèles de l'antiquité, ni oublier que Hutcheson, quand même il serait resté fort au-dessous de sa tâche, donnait cependant un utile exemple à ses successeurs, en leur apprenant à ne pas s'effrayer de l'application de la philosophie à la politique.

J'ai fini l'exposition et la critique de l'esthétique, de la morale, de l'économie politique et de la politique de Hutcheson. S'il fallait, en terminant, désigner dans l'œuvre de ce philosophe ce qui a été fécond pour l'avenir, ce qui a pu accélérer les progrès de la philosophie en Écosse, je me bornerais aux points suivants :

D'abord le système de Hutcheson, quoiqu'il appartienne encore à l'école sensualiste, est cependant une première protestation contre le sensualisme exagéré

qui était sorti et qui devait sortir de plus en plus des principes de Locke. Hutcheson enseigne à la vérité que toutes nos idées viennent des sens ; mais en même temps il constate avec le plus grand soin et la plus parfaite exactitude, que quelques-unes de ces idées ne peuvent venir des sens physiques ; et c'est alors qu'il imagine, pour expliquer la présence de la notion du bien et de celle du beau dans l'intelligence humaine, deux sens d'une nouvelle espèce. Or cette hypothèse, qui rattache encore Hutcheson au sensualisme, n'est cependant sensualiste que de nom. Les sens du beau et du bien ne sont des sens que parce qu'il plaît à Hutcheson de leur appliquer cette désignation. Mais au fond, et en dépit des noms, en dépit du respect très-sincère de Hutcheson pour la philosophie de Locke, il répudie évidemment cette philosophie en admettant un ordre de faits et de facultés ignorés d'elle, et par là il donne le signal des attaques dont elle a été l'objet quelques années plus tard. Les dénominations de sens du beau et de sens du bien adoptées par Hutcheson, ne sont pas toujours restées dans la philosophie écossaise, et il eût été fâcheux qu'elles y restassent. Mais ce qui s'y est conservé, c'est la chose même que ces noms cachaient, c'est un certain nombre d'observations sur un côté de la nature de l'homme qui, ne peut s'expliquer par la doctrine sensualiste, et qui par conséquent, accuse de fausseté cette doctrine. Hutcheson a donc involontairement porté le premier coup à la philosophie de Locke, et il a préparé les coups plus

nombreux et plus graves qu'elle a essuyés après lui ; c'est un véritable service qu'il a rendu à la science.

En outre, et sans faire à Hutcheson l'honneur immérité de supposer qu'il a toujours été très-fidèle à la méthode d'observation, on doit cependant reconnaître qu'il a beaucoup observé, quoique dans un cadre assez restreint. Son esthétique et sa morale abondent en remarques aussi exactes qu'ingénieuses. On ne doit pas oublier non plus que, tout en adoptant des hypothèses erronées, ce qui est le sort presque inévitable de la faiblesse humaine, il a fait la guerre à l'esprit d'hypothèse ; il a combattu entre autres théories hypothétiques, celles de Descartes. Il n'a donc pas été sans influence sur la direction sage et circonspecte suivie par Reid à la fin du XVIIIe siècle ; et c'est encore un des titres qui le recommanderont aux yeux de ceux qui aiment la philosophie écossaise.

Enfin, qui est-ce qui a mieux représenté que Hutcheson parmi les philosophes écossais, et qui a mieux fait passer dans ses écrits cet amour de la vertu et ces instincts philanthropiques qui sont un des beaux souvenirs attachés à la mémoire de ces philosophes ? Il a coloré ses principaux ouvrages des nobles sentiments de son âme ; il a imprimé à la philosophie une certaine teinte morale que ses successeurs se sont gardés de lui faire perdre. Je n'ai cité jusqu'ici de Hutcheson que les passages qui pouvaient m'aider à retrouver les grands linéaments de son système ; j'ai laissé de côté plusieurs pages qui renferment les plus magnifiques

réflexions morales, et qui seraient propres à faire voir quel goût de la vertu respire dans ses écrits : qu'il me soit permis d'y revenir un instant, et d'ajouter comme un dernier trait à l'esquisse que j'ai tracée, la citation suivante qui terminera cette leçon :

« L'héroïsme est de tout état.

« Les raisonnements précédents me fournissent une conséquence capable de combler de joie tous les hommes, même ceux qu'on estime les plus abjects : C'est que nul état extérieur de la fortune, nul désavantage involontaire ne peuvent empêcher aucun mortel d'aspirer à la vertu la plus héroïque. Car, quelque petite que soit la part de bien public qu'un homme procure, il suffit, pour rendre sa vertu aussi grande qu'elle puisse être, qu'elle soit proportionnée à ses facultés. Le souverain, l'homme d État, le général d'armée ne sont pas les seuls qui aient droit d'aspirer au véritable héroïsme, quoiqu'ils soient les seuls dont la réputation intéresse tous les âges et toutes les nations. Un commerçant honnête homme qui réunit en lui l'homme généreux, le conseiller prudent et fidèle, le voisin charitable, l'époux tendre, le parent affectionné, le compagnon paisible, le protecteur zélé du mérite, l'arbitre circonspect des querelles et des débats, le conciliateur de l'union et de la bonne intelligence entre les personnes de sa connaissance, nous paraîtra aussi estimable qu'aucun de ceux dont l'éclat extérieur éblouit les ignorants au point de les leur faire regarder comme les seuls héros vertueux, si l'on fait attention

qu'il s'acquitte de tous les bons offices que son état lui permet de rendre aux autres. » (*Rech. sur l'idée de vertu*, section III, dernier paragraphe.)

En lisant ces réflexions qui doivent en effet « combler de joie tous les hommes, » n'est-on pas tenté d'oublier quelques-unes des erreurs de doctrine, quelques-uns des vices de méthode que j'ai signalés dans la philosophie de Hutcheson ?

QUATRIÈME LEÇON.

Polémique de Price et de Smith contre Hutcheson.— Biographie de Smith.— Ses ouvrages.— Faits sur lesquels repose sa théorie morale.—Il explique toutes les idées morales par la sympathie.— Ce que deviennent dans son système la bienfaisance, la justice, et les différentes vertus.— Applications psychologiques de la doctrine de la sympathie.

La morale de Hutcheson rencontra dans le siècle dernier deux célèbres contradicteurs, Richard Price, philosophe anglais, et Adam Smith, philosophe écossais. Comme l'histoire de la philosophie de Price est en dehors de l'objet de ce cours, je ne dirai que peu de mots de la critique très-remarquable qu'il dirigea contre Hutcheson, après quoi je passerai à l'examen de la doctrine de Smith.

Price publia en 1758 un livre écrit en anglais, qui porte pour titre : *Revue des principales questions et difficultés de la morale, principalement de celles qui concernent l'origine et la nature de nos idées de vertu.* Dans ce livre, il reconnaît, avec Hutcheson, que l'idée que nous avons du bien moral est simple et irréductible, et qu'elle ne nous vient pas des sens physiques. Vient-elle d'un sens particulier qui s'appellerait le sens moral? C'est ce que Hutcheson avait avancé, et ce que Price lui conteste. Il existe en nous, dit Price,

deux grandes classes d'idées; les unes qui se rapportent par leurs caractères soit aux sens, soit à la réflexion, enfin aux opérations de l'esprit, dont l'ensemble constitue ce qu'on est convenu d'appeler l'expérience; les autres qui sont revêtues de caractères opposés, et qui ne peuvent être attribuées qu'à une faculté spéciale et supérieure de l'intelligence, à la raison intuitive. Dans laquelle de ces deux classes d'idées faut-il ranger la notion du bien? Price démontre qu'elle ne peut rentrer dans la classe des idées fournies par l'expérience, ni par conséquent émaner d'une faculté empirique telle que le sens moral. Elle fait donc partie de cet autre groupe d'idées que nous révèle la raison intuitive; et du moment qu'on la suppose révélée par la raison, les caractères qui la distinguent trouvent d'eux-mêmes leur explication. Aussi Price les admet-il et les explique-t-il aisément, sans tomber dans les embarras et les sophismes où Hutcheson avait été entraîné par la nécessité de concilier quelques-uns de ces caractères avec son hypothèse d'un sens moral.

L'argumentation de Smith n'est pas aussi profonde que celle de Price, et la dissidence de ses opinions et de celles qu'il combat n'est pas aussi tranchée. J'exposerai et je critiquerai la morale de Smith avant de parler de sa polémique contre Hutcheson. Je commence par tracer rapidement les traits principaux de sa vie.

Adam Smith naquit en Écosse, à Kirkaldy, en 1725; ses biographes racontent qu'il montra de bonne heure

du goût pour l'étude, et une force extraordinaire de mémoire. Il suivit les cours de l'université de Glascow, de 1737 à 1740. Il y entendit les leçons de Hutcheson, qui exerça sur la direction de ses idées beaucoup d'influence, et dont il ne parlait jamais plus tard qu'avec une sincère admiration. De Glascow il passa à Oxford, où il demeura sept ans; en 1748, il alla se fixer à Édimbourg, et y donner des leçons publiques de rhétorique et de belles-lettres. On l'avait d'abord destiné à l'état ecclésiastique ; mais, soit qu'il en fût détourné par ses penchants, soit que les études sérieuses auxquelles il s'était livré sur les langues, la littérature, la philosophie, l'histoire et les sciences naturelles, lui laissassent l'espérance de faire un chemin brillant dans le monde comme professeur et comme écrivain, il préféra la carrière de l'enseignement à celle de l'Église, et n'eut pas à regretter son choix. En 1751, il obtint, dans l'université de Glascow, la chaire de logique, et, l'année suivante, celle de philosophie morale, illustrée récemment par Hutcheson, et que Craigie, le successeur immédiat de cet homme célèbre, n'avait occupée que pendant peu d'années. J'aurai tout à l'heure occasion de parler des matières qui composèrent l'enseignement de Smith durant les treize ans qu'il professa la philosophie morale à Glascow. Voici un passage, écrit par un de ses disciples, qui peut faire juger du succès qu'il eut dans sa chaire : « Les talents de M. Smith ne paraissaient nulle part avec autant d'avantage que dans l'exercice de ses fonctions de pro-

fesseur... Aussi sa réputation jeta le plus grand éclat, et attira à l'université une multitude d'étudiants animés uniquement du désir de l'entendre. Les objets d'enseignement dont il était chargé y devinrent des études à la mode, et ses opinions le sujet principal des discussions et des entretiens des cercles et des sociétés littéraires. Quelques particularités de prononciation, quelques petites nuances d'accent ou d'expression qui lui étaient propres, devinrent même souvent des objets d'imitation. » (*V.* la notice de D. Stewart sur Smith.) En 1763, il reçut l'invitation d'accompagner le duc de Buccleugh dans ses voyages. Il partit après s'être démis de sa place de Glascow, fit à Paris un long séjour, et y vit le parti philosophique et les économistes, entre autres Turgot et Quesnay, avec lesquels il se lia d'amitié. De retour en Angleterre, il passa dix ans à Kirkaldy, achevant d'amasser et de coordonner les matériaux de son grand ouvrage d'économie politique, qu'il fit paraître en 1776. Les douze dernières années de sa vie s'écoulèrent à Édimbourg, où il avait été nommé commissaire des douanes. Il mourut en 1790.

Pour se faire une idée nette du cadre dans lequel on peut distribuer les diverses productions du génie de Smith, il faut connaître les divisions de son cours de philosophie morale. Les objets les plus variés en formaient la matière. Une première partie comprenait la démonstration de l'existence et des attributs de Dieu, ainsi que la recherche des facultés de l'esprit humain,

qui sont le principe des idées religieuses. Une seconde partie roulait sur la morale, une troisième sur l'examen des principes moraux qui se rapportent à la justice, et sur l'histoire des progrès de la jurisprudence; une quatrième sur l'économie politique. De ces quatre parties de l'enseignement de Smith, deux sont passées dans ses ouvrages; c'est la seconde et la quatrième, la morale et l'économie politique. Le grand ouvrage de morale de Smith est intitulé : « *Théorie des sentiments moraux ou Essai analytique sur les principes des jugements que portent naturellement les hommes, d'abord sur les actions des autres, ensuite sur leurs propres actions.* » Il fut publié en 1759, et traduit de l'anglais en français par madame de Condorcet, à la fin du siècle dernier. Son livre d'économie politique, qui a été traduit également en français, porte pour titre : *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations.* » Smith n'a rien laissé sur la première et la troisième partie de son cours, l'une relative à la théodicée, l'autre aux fondements de la justice et à l'histoire de la jurisprudence : on sait seulement par les récits de ses amis, et par lui-même, qu'il avait toujours compté publier la troisième partie. Il en faisait la promesse au public en 1759, à la fin de sa *Théorie des sentiments moraux*, et, trente ans plus tard, il la renouvelait dans l'Avertissement de la dernière édition qu'il donna de ce livre. On peut conjecturer que la composition de sa théorie de la jurisprudence était assez avancée au moment de sa mort, et qu'elle remplissait

une grande partie des manuscrits qu'il fit brûler pendant sa dernière maladie, et dont on n'a jamais su exactement le contenu. L'impossibilité où fut Smith de terminer et de publier ce travail, qui convenait à la vocation particulière de son talent, doit être considérée comme un véritable malheur pour le monde savant. Quant à la théodicée, il y a beaucoup d'apparence qu'elle n'avait jamais attiré très-vivement son attention, et qu'elle n'était pas classée parmi ses projets de publications prochaines. L'esprit délicat et observateur de Smith n'était peut-être pas aussi bien fait pour les hautes spéculations de la théodicée que pour les observations pratiques dont il a enrichi l'économie politique et la morale ; outre que sa liaison intime avec Hume et son extrême admiration pour ce personnage pouvaient bien avoir introduit des germes de doute dans son intelligence ; et ce n'est pas le doute qui fait les bons théologiens. Smith est aussi l'auteur de plusieurs opuscules sur le langage, sur l'histoire de l'astronomie, sur la nature de l'imitation à laquelle se livrent certains arts, et sur divers autres sujets ; ces écrits ne sont certainement pas indignes de sa réputation ; je ne sais cependant s'ils répondraient entièrement à l'opinion qu'on s'en ferait après avoir lu la *Théorie des sentiments moraux*, et les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. C'est en définitive sur ces deux monuments que la gloire de Smith repose. Le renom qu'ils lui valurent de son vivant dut lui paraître le fruit le plus précieux d'une vie qu'il avait consacrée

presque tout entière au travail, et ensevelie si longtemps dans la retraite.

La *Théorie des sentiments moraux* renferme à peu près toute la philosophie de Smith. Cette philosophie se réduit à un système de morale que je vais exposer et que Smith, dans son livre, a entouré de remarques psychologiques du plus grand intérêt. Voici les faits qui lui ont servi de point de départ.

Le premier est cette tendance que nous avons tous à partager les joies ou les souffrances, les sentiments divers, enfin la manière d'être les uns des autres. Rien de plus visible, ni de plus anciennement constaté que ce penchant de l'âme humaine :

« Ut ridentibus arrident, ità flentibus adflent
« Humani vultus . . . . »

« Un visage qui sourit nous fait sourire, et des yeux en pleurs nous font pleurer. » Cette disposition à reproduire en nous les phénomènes sensibles que nous voyons se manifester dans un de nos semblables, s'étend à une multitude d'émotions et de passions, et non-seulement aux émotions et aux passions réelles, mais encore à celles qu'invente notre imagination. Les larmes que nous versons à la vue des malheurs d'un héros de roman et de théâtre en sont la preuve. Smith fait remarquer toutefois que cet accord de notre sensibilité et de celle d'autrui qui va jusqu'à nous faire compatir à des infortunes imaginaires, ne se reproduit pas dans tous les cas possibles.

Certaines passions, par exemple les passions haineuses, ne causent à ceux qui en ont le spectacle qu'un mouvement d'éloignement et de dégoût. Il faut donc reconnaître, à côté de la tendance sympathique qui nous porte à nous mettre à la place des autres et qui nous fait entrer de moitié dans leurs sentiments, une autre tendance dont les effets sont directement opposés; celle-ci se nomme l'antipathie.

Smith observe en outre que, toutes les fois que nous sympathisons avec nos semblables, cette circonstance nous procure ainsi qu'à eux une émotion agréable. Nous aimons à nous trouver en harmonie de sentiment avec les autres hommes; et, que leur situation soit heureuse ou malheureuse, la part que nous y prenons nous fait éprouver une joie intérieure qui adoucit et compense, si c'est avec un malheur que nous sympathisons, ce qu'il y a de pénible alors dans l'objet de notre sympathie. C'est surtout quand nous sommes témoins d'une passion généreuse, que nous sentons fortement le plaisir de la partager; la facilité avec laquelle nous nous pénétrons de cette passion nous réjouit : nous serions mécontents de nous-mêmes, si nous étions trop lents à en ressentir le contre-coup sympathique. De son côté, celui à qui s'adresse notre sympathie est heureux de la recueillir. Il serait inquiet et mal à l'aise, si l'on ne s'associait pas, autour de lui, à ses joies ou à ses peines. La sympathie qu'on lui témoigne lui rend les unes plus douces et les autres moins amères. Quant à décider si l'harmonie qui s'éta-

blit, dans certaines circonstances, entre la sensibilité d'un homme et la sensibilité d'un autre, a plus de charme pour celui des deux qui communique à l'autre son émotion, ou pour celui qui l'éprouve sympathiquement, c'est une question à peu près impossible à résoudre.

A ces faits, Smith en ajoute un troisième : c'est l'effort que nous faisons tous pour accorder nos sentiments avec ceux d'autrui, dans le but de goûter le plaisir mutuel de la sympathie. Lorsque nous sommes en présence d'un de nos semblables qui, faute d'être placé dans les mêmes circonstances que nous, ne saurait partager entièrement la passion qui nous anime, nous affaiblissons instinctivement les signes extérieurs de cette passion ; nous nous étudions à la calmer assez pour que l'état de notre sensibilité puisse se rapprocher de l'état de la sensibilité de la personne qui nous regarde; cette personne, de son côté, fait des efforts pour donner à son émotion, qui n'est que sympathique, un degré de vivacité qui l'élève au même point que la nôtre. Ces efforts, il est vrai, ont rarement un succès complet; l'impression qui passe dans l'âme du spectateur reste habituellement au-dessous de celle de l'individu qui est affecté directement et pour son propre compte; toujours est-il que ce besoin qu'éprouvent deux créatures humaines de combler l'intervalle qui sépare l'affection de l'une et la sympathie de l'autre, est un phénomène très-réel, qui reparaît à tous les moments de notre vie morale. Quel est celui de nous qui, se sentant animé d'un ardent enthousiasme, n'en

diminue pas l'énergie à la vue d'un témoin dont le caractère est froid et peu sympathique? Et ce témoin lui-même n'exagère-t-il pas, comme par un retour de complaisance, la démonstration de sa sympathie? Ne s'exalte-t-il pas, tandis que la personne placée devant lui se modère, de manière à faire, pour se rapprocher d'elle, autant de pas, en quelque sorte, que celle-ci en fait pour aller au-devant de lui?

Telles sont, en abrégé, les observations qui forment le gracieux préambule de la théorie morale de Smith. Le premier principe de cette théorie consiste à prétendre que nos jugements moraux sur les actions d'autrui sont antérieurs à ceux que nous portons sur nous-mêmes. Ce principe, que Smith prend pour accordé, et qu'il ne démontre nulle part, lui paraît tellement capital, qu'il l'exprime dans le titre même de son livre: « *Théorie des sentiments moraux, ou Essai analytique sur les principes des jugements que portent naturellement les hommes, d'abord sur les actions des autres, ensuite sur leurs propres actions.* » Il l'exprime encore dans quelques passages que je vais citer: « S'il était possible, dit-il, qu'une créature humaine parvînt à la maturité de l'âge dans quelque lieu inhabité et sans aucune communication avec son espèce, elle n'aurait pas plus d'idée de la convenance ou de la disconvenance de ses sentiments et de sa conduite, que de la beauté ou de la difformité de son visage... — Nous portons nos premières critiques morales sur le caractère et la conduite des autres, et nous sommes disposés à obser-

ver les impressions qu'ils nous donnent. Mais nous nous apercevons bientôt que les autres jugent nos actions aussi librement que nous jugeons les leurs ; nous nous inquiétons de savoir jusqu'à quel point nous méritons leurs censures ou leurs applaudissements, et jusqu'à quel point nous sommes pour eux ce qu'ils sont pour nous, des êtres agréables ou désagréables. Dans cette vue nous examinons nos sentiments et notre conduite... » (Part. III, chap. 1, *Th. des sent. moraux.*)

Smith est donc persuadé que, dans la formation de nos idées morales, nous allons de nos semblables à nous-mêmes, et non pas de nous-mêmes à nos semblables, et que, si nous vivions isolément, si nous n'avions pas à juger les actions d'autrui, nous ne pourrions jamais juger les nôtres. Or, comment arrivons-nous à porter sur la moralité de nos semblables notre premier jugement moral ? C'est ici que Smith fait intervenir la sympathie : « Quand les passions de la personne intéressée, dit-il, sont dans une parfaite sympathie avec les nôtres, nous les trouvons légitimes et fondées ; et, au contraire, lorsque nous ne sommes pas disposés à sentir comme eux, leurs sentiments nous paraissent injustes et sans motifs. Approuver ou désapprouver les passions des autres est donc pour nous la même chose que de reconnaître que nous sympathisons ou ne sympathisons pas avec elles. » (*Ibid.*, part. I, sect. 1, chap. 3). Ce passage prouve que l'idée du bien et du mal, que Smith appelle volontiers l'idée de convenance ou de disconvenance, se

confond dans son système avec la sympathie ou l'antipathie qu'inspire la vue d'une action. Or la sympathie est un phénomène sensible. C'est donc à la sensibilité que Smith attribue la propriété de nous donner les notions morales ; au lieu de créer, comme quelques autres moralistes, un instinct spécial pour rendre compte de ces notions, il a recours à l'instinct général et très-connu de la sympathie.

Une fois ce principe posé, l'application en est facile à faire. Voulez-vous savoir si les actions dont vous êtes témoin sont honnêtes ou déshonnêtes, justes ou injustes ? Interrogez votre sensibilité; voyez si elle sympathise avec l'auteur de ces actions ; suivant que vous sentirez pour lui de la sympathie ou de l'éloignement, vous pourrez dire hardiment que ses actes sont moraux ou immoraux, et vous en mesurerez la moralité ou l'immoralité sur les degrés mêmes de votre sympathie ou de votre antipathie. Mais, allez-vous objecter, il est possible qu'une circonstance accidentelle refroidisse ou étouffe les dispositions sympathiques du témoin dans des cas où la conduite qu'il doit apprécier est pourtant d'une moralité incontestable ; et alors, si la sympathie qui lui sert habituellement de règle vient à lui faire défaut, comment y suppléera-t-il ? Smith aperçoit et soulève lui-même cette objection ; il y répond en soutenant que, même quand on ne sympathise pas avec une action, on peut encore l'approuver, et, qui plus est, l'approuver en vertu de la sympathie. Cette assertion étonne ; mais Smith a tant de souplesse

dans l'esprit, il connaît si bien toutes les ressources de son système, qu'il réussit presque à la rendre plausible. « Quelquefois, dit-il, il arrive que la sympathie de nos sentiments avec ceux des autres ne paraît pas déterminer l'approbation que nous leur donnons. Mais en y regardant avec attention, on verra que même alors notre approbation a toujours pour motif quelque analogie dans la manière de sentir... Un étranger passe à côté de nous dans la rue, et porte sur son visage les marques de la plus profonde affliction; on nous apprend qu'il vient de recevoir la nouvelle de la mort de son père... Sans manquer à l'humanité, il peut nous arriver d'être loin de partager la violence de son chagrin... Une perte semblable nous a cependant appris la profonde douleur qui l'accompagne; et, si nous avions le temps d'en considérer toute l'amertume, nous éprouverions une vive sympathie. C'est sur le sentiment de cette sympathie conditionnelle qu'est fondée l'approbation que nous donnons à la douleur dont nous sommes témoins. » (*Th. des sent. moraux*, part. 1, sect. 1, chap. 3). Le raisonnement de Smith est donc celui-ci : Pour juger une action, sans faire usage du criterium d'une sympathie, actuelle, nous pouvons nous rappeler la sympathie, c'est-à-dire l'approbation que nous avons déjà témoignée à des actions pareilles. Nous nous disons alors que nous sympathiserions également avec celle que nous avons sous les yeux, si nous prenions la peine de réfléchir aux motifs qui l'ont déterminée. L'idée de ce sentiment conditionnel, qu'il serait facile

de faire naître et de réaliser, jointe au souvenir du passé, entraîne et justifie l'approbation que nous accordons à certains actes.

Le jugement par lequel nous apprécions notre moralité n'est, dans l'opinion de Smith, qu'une suite et un corollaire de celui que nous portons sur la moralité d'autrui. Mais par quelle route l'esprit humain passe-t-il du premier de ces jugements au second ? Cette question est une des plus difficiles et des plus délicates sur lesquelles Smith avait à se prononcer. En effet, si l'on accorde que l'impression sympathique du spectateur peut se convertir en un jugement moral, cette impression étant très-réelle, et se renouvelant fréquemment, il devient assez aisé de comprendre dans la théorie de Smith l'origine de nos jugements sur la conduite d'autrui. Mais on ne voit pas aussi clairement comment nous parvenons à juger la nôtre. En effet, ce n'est guère avec nous-mêmes que nous sympathisons; notre sympathie ne peut donc pas devenir la mesure directe du jugement que nous portons sur notre moralité; et comme pourtant ce jugement est un fait incontestable qui produit dans notre vie morale mille conséquences plus visibles les unes que les autres, Smith est bien obligé d'en rendre compte; écoutons l'explication qu'il en donne : « Nous cherchons, dit-il, à examiner notre conduite, comme nous supposons qu'un spectateur impartial et juste pourrait l'examiner. Lorsqu'en nous mettant à sa place nous partageons tous les motifs qui nous ont fait agir, nous nous approuvons par sympa-

thie pour l'approbation de ce juge que nous croyons équitable et désintéressé ; dans le cas contraire, nous sympathisons avec la désapprobation du spectateur supposé. » (Part. III, chap. I.) Smith pense donc que c'est encore la sympathie qui nous donne l'idée de notre propre moralité. Il suppose qu'après avoir agi nous nous divisons en deux personnes, dont l'une se met à la place d'un spectateur impartial, et dont l'autre est examinée par ce spectateur. Si l'examen est favorable, alors nous, qui nous sommes faits par imagination les témoins de notre conduite, nous ressentons pour nous-mêmes, jusqu'à un certain point, la sympathie qu'éprouverait un témoin réel ; tout au moins nous nous la figurons ; dans l'hypothèse contraire, nous ressentons ou nous nous figurons son antipathie. De là les éloges que chacun de nous s'accorde à lui-même, ou le blâme qu'il s'inflige.

Tout en prenant la sympathie pour règle de nos jugements sur la moralité de nos actes, Smith signale des cas qui semblent contrarier l'application de cette règle. Nous sommes, par exemple, exposés de temps en temps à l'antipathie et à la désapprobation des hommes qui nous environnent, au moment même où notre conscience nous rend justice, et où elle nous certifie, par les témoignages les plus clairs, que nous avons rempli notre devoir. Ce fait irrécusable, Smith le constate aux risques et périls de son système. Il avoue que l'honnête homme s'estime souvent lui-même, tandis que le monde le calomnie et le méprise ; et il ajoute, sans hésiter, que ce n'est pas le monde

qui a raison alors, mais la conscience de l'honnête homme. Cet aveu de Smith soulève une objection assez grave contre sa théorie. On peut lui dire : Vous, qui supposez que les hommes sont jugés par autrui avant de l'être par eux-mêmes, et qu'ils ne le sont par eux-mêmes qu'en se mettant par imagination à la place d'autrui, comment pouvez-vous, autrement que par une inconséquence, prétendre qu'un individu a le droit de réformer comme erronés les jugements des autres sur sa conduite, jugements sans lesquels les siens ne seraient ni légitimes ni même possibles d'après vous? A cela Smith répond : « Quoique l'homme ait été établi en quelque sorte le juge immédiat de l'homme, il n'a été pour ainsi dire établi son juge qu'en première instance. Il appelle de la sentence prononcée contre lui par son semblable à un tribunal supérieur, à celui de sa conscience, à celui d'un spectateur que l'on suppose impartial et éclairé, à celui que tout homme trouve au fond de son cœur. » (Part. III, chap. II.) Smith remplace donc la sympathie du spectateur réel par celle d'un spectateur imaginaire qui n'est que l'agent moral se détachant en quelque sorte de lui-même, et s'appliquant les jugements que porterait un témoin impartial; et c'est sur l'autorité de ce prétendu témoin impartial qu'il se fonde pour donner le droit à l'homme de bien de mépriser les injustices de l'opinion publique dans certaines circonstances. Mais il reste encore une difficulté. Qu'est-ce qui prouve à l'homme de bien qu'il saura toujours se préserver des passions

et des préjugés qui faussent quelquefois les arrêts de l'opinion publique? Comment se tiendra-t-il en garde contre les illusions de l'amour-propre, contre la passion du moment, contre mille préoccupations qui l'empêcheront de se mettre à la place de ce spectateur impartial dont il doit consulter la décision souveraine? Smith répond que l'homme n'en est pas réduit toute sa vie à se régler, dans l'appréciation de ses actes ou de ceux d'autrui, sur l'émotion sympathique d'un spectateur impartial. S'il fallait, pour chaque action dont nous avons à déterminer la moralité, interroger cette émotion sympathique, ce serait un procédé bien lent; et outre l'inconvénient de la lenteur, il y aurait le danger des erreurs auxquelles seraient exposés nos jugements moraux en se dirigeant d'après une sympathie qu'une foule d'accidents divers peuvent refroidir, ou suspendre, ou arrêter, ou fausser complétement. Aussi Smith assure-t-il que Dieu ne nous a pas assujettis à l'emploi perpétuel d'une règle aussi périlleuse et aussi incommode. A l'en croire, nous tirons des cas particuliers où nous avons remarqué que notre sympathie et celle d'autrui se prononçaient dans tel ou tel sens, une loi générale pour tous les cas semblables. Une action a-t-elle été approuvée ou condamnée par une sympathie que nous avons lieu de croire équitable et désintéressée; nous nous disons que toute action pareille devra être approuvée ou condamnée de la même manière; et nous l'approuverons ou la condamnerons en effet, sans avoir besoin

de la mettre à l'épreuve d'une sympathie nouvelle. En un mot, nous généralisons de bonne heure les notions particulières émanant de la sympathie ; et ces généralisations, nous les rassemblons soigneusement comme autant de maximes et de formules générales que nous appliquons ensuite immédiatement et sûrement à la détermination de la moralité de nos actes ou de ceux d'autrui. C'est grâce à ces règles que nous pouvons échapper aux illusions de notre amour-propre et de nos passions, et taxer d'injustice quelques-uns des jugements de nos semblables. Du reste, Smith recommande de ne pas oublier l'origine de ces règles qui est dans l'instinct sympathique, et de ne pas faire comme certains philosophes, qu'il accuse de les avoir transformées en notions *à priori* dont l'acquisition serait contemporaine des débuts de notre vie morale. « Les observations habituelles que nous faisons sur les autres, dit-il, nous conduisent à reconnaître certaines règles générales sur ce qui doit être fait ou évité... Nous n'approuvons originellement ni ne désapprouvons aucune action parce qu'en l'examinant elle paraît conforme ou opposée à certaines règles générales, mais les règles générales, au contraire, se sont établies en reconnaissant par l'expérience que les actions d'une certaine nature sont généralement approuvées ou désapprouvées.... » (Part. III, chap. IV.)

Quelle est la faculté à laquelle nous devons l'acquisition de ces règles? La raison, dit Smith. Il reconnaît donc que la fonction morale de la raison est de

démêler et d'énoncer les règles générales qui sont l'expression exacte des décisions de la sympathie. Par conséquent, il ne fait intervenir cette faculté qu'à une époque assez avancée de notre existence morale, la reléguant à un rang tout à fait secondaire, bien inférieur à celui qu'il assigne au sentiment. « Quoique la raison, dit-il, soit incontestablement la source de toutes les règles générales de moralité, et de tous les jugements que nous portons au moyen de ces règles, il est absurde et inintelligible de supposer que nos premières notions du juste et de l'injuste viennent de la raison... Elles sont l'objet d'un sentiment immédiat... La raison ne peut par elle-même rendre aucun objet agréable ou désagréable à l'esprit. » (Part. VII, sect. 3, ch. II.)

Après avoir tiré de la sympathie l'explication de l'idée du bien, et tenté de concilier cette explication avec certains faits qui la contredisent, Smith distingue deux espèces de vertus, qu'il nomme les vertus aimables et les vertus respectables. Le fondement qu'il assigne aux unes et aux autres est dans les faits que j'ai décrits plus haut. J'ai prouvé que l'accord de sentiments que la sympathie produit quelquefois entre deux hommes cause du plaisir à tous deux. Ce plaisir est si vif, que, pour en jouir, nous cherchons sans cesse à mettre nos sentiments à l'unisson de ceux d'autrui. Une personne vivement émue se calme autant qu'il est en elle pour descendre au niveau de l'émotion sympathique d'un témoin; et le témoin tâche en retour d'élever son

émotion au niveau de celle de la personne intéressée. Smith voit dans l'un de ces efforts, celui du spectateur, la source des vertus aimables, de la condescendance, de l'humanité ; et dans l'autre effort, celui de la personne directement intéressée, la source des vertus fortes et respectables, de la résignation, de la patience, de l'empire sur soi-même. « De ces deux différents efforts, l'un de la part du spectateur pour entrer dans les sentiments de la personne intéressée, l'autre de la part de celle-ci pour se mettre au niveau du spectateur, naissent deux différents genres de vertus, les vertus douces, bienveillantes, aimables, et les vertus sévéres et respectables. » (Part. I, sect. 1, ch. v.)

Passons à la doctrine de Smith sur l'origine de la notion du mérite et du démérite : toujours persuadé que les actions d'autrui sont le premier objet de nos idées morales, Smith cherche d'abord à faire comprendre la manière dont nous reconnaissons le mérite de la conduite de nos semblables. Essayons d'analyser son raisonnement : On sait que si un homme fait du bien à un autre, et que nous en soyons témoins, notre mouvement naturel est de sympathiser avec le sentiment du bienfaiteur et celui de l'obligé. Or quel est le sentiment de l'obligé? La reconnaissance. Et qu'est-ce qu'éprouver de la reconnaissance? C'est vouloir récompenser un homme qu'on croit digne d'être récompensé en effet. La personne obligée veut donc récompenser son bienfaiteur ; et nous qui sympathisons avec cette personne, nous voudrions le récompenser de

notre côté. Nous jugeons donc, dit Smith, que le bienfaiteur est digne de récompense, en d'autres termes, que son action est méritante. Au contraire, qu'un homme nuise à un autre, nous sympathisons avec le ressentiment de la victime; et comme éprouver du ressentiment contre quelqu'un, c'est désirer qu'il soit puni, la sympathie, en nous faisant participer au ressentiment, nous fait aussi désirer la punition de l'homme qui en est l'objet. Nous déclarons donc son action punissable, en d'autres termes, déméritante. Notre sympathie pour une personne qui jouit ou qui souffre par le fait d'un autre se traduit ainsi, dans le système de Smith, en un jugement de mérite ou de démérite sur l'acte qui occasionne ces joies ou ces souffrances. Toutefois, c'est à une condition sur laquelle Smith insiste : il faut que nous ayons approuvé ou désapprouvé préalablement l'acte en question. En effet, imaginez un agent qui ferait du bien à ses semblables en cherchant à leur faire du mal, ou qui leur ferait du mal avec l'intention de leur faire du bien. Nous le désapprouverions dans un cas et nous l'approuverions dans l'autre, indépendamment des conséquences matérielles de sa conduite. Et si, pour juger ensuite de son mérite et de son démérite, nous ne consultions que la reconnaissance ou le ressentiment peut-être aveugles qu'il inspire, et la sympathie que nous pourrions mal à propos concevoir pour cette reconnaissance et ce ressentiment, nos idées du mérite et du démérite tomberaient en désaccord avec nos

idées du bien et du mal ; or jamais ce désaccord ne s'est manifesté dans les idées morales de l'humanité ; l'esprit humain n'a jamais cessé d'attacher la récompense à la vertu, et la punition au crime. Smith voit dans ce fait la preuve que, pour décider du mérite ou du démérite d'une action, nous interrogeons toujours deux sortes de sympathie ; l'une se rapporte à l'agent, l'autre à la personne qu'atteignent les conséquences de sa conduite. Du reste, Smith assure que cette seconde sympathie s'accorde habituellement avec la première, et que nous ne sympathisons guère avec la reconnaissance ou le ressentiment des hommes, sans avoir approuvé auparavant par notre sympathie ou désapprouvé par notre antipathie les motifs des personnes dont ils croient avoir à se louer ou à se plaindre. « Un homme, dit-il, nous paraît digne de récompense, lorsqu'il est pour quelques personnes l'objet naturel d'une reconnaissance que tous les cœurs humains sont disposés à partager. Nous trouvons au contraire digne de châtiment celui qui pour quelques personnes est l'objet naturel d'un ressentiment que tous les hommes raisonnables partageraient. » (Part. II, sect. 1, ch. II.) « Comme nous ne pouvons partager complétement la reconnaissance de la personne qui reçoit un bienfait, si nous n'approuvons auparavant les motifs qui ont déterminé le bienfaiteur, il s'ensuit que le sentiment que nous avons du mérite d'une action est un sentiment composé, qui renferme une sympathie directe pour les sentiments de la personne qui agit, et

une sympathie indirecte pour la gratitude de la personne que l'action de l'autre oblige... Le sentiment du démérite d'une action est, comme celui de son mérite, un sentiment composé qui renferme une antipathie directe pour les motifs de celui qui agit, et une sympathie indirecte pour le ressentiment de celui sur lequel on agit. » (Part. II, sect. 1, ch. v.)

Lorsque nous jugeons le mérite ou le démérite de nos actes, et non plus de ceux d'autrui, nous éprouvons de la joie ou du remords. Smith, confondant ici comme ailleurs le fait de juger avec le fait de sentir, ne s'inquiète que de l'origine des plaisirs ou des peines de la conscience; et c'est encore le sentiment sympathique qui l'aide à la fixer. Dans sa pensée, nos remords sont le résultat d'une sorte de sympathie qui nous fait partager l'horreur que nous inspirons à tout le monde, d'un mouvement de pitié pour notre victime, et de la crainte des châtiments que nous réservent la personne offensée et la société. Il compte dans le phénomène de nos joies de conscience les éléments suivants : d'abord une sympathie plus ou moins vive pour l'approbation du spectateur de notre action, puis le plaisir que nous sentons à voir un de nos semblables heureux par notre fait, enfin l'espoir de jouir de la reconnaissance de cet homme et de l'estime générale. « Le coupable, dit Smith, devient pour lui-même un objet d'effroi, par une espèce de sympathie pour l'horreur qu'il inspire à tout le monde. Le sort de la personne qui a été victime de son crime lui fait connaître

malgré lui la pitié. Il déplore les funestes effets de sa passion. Il sent qu'ils le rendent l'objet de l'indignation publique... Les actions vertueuses nous inspirent tout naturellement les sentiments opposés. L'homme qui, par des motifs raisonnables, a fait une action généreuse sent, en pensant à celui qui en est l'objet, qu'il doit obtenir son amour et sa reconnaissance, et que la sympathie pour ces sentiments lui assure l'estime générale. Lorsqu'il revient sur les motifs de sa conduite, il les approuve de nouveau, et il s'applaudit lui-même par sympathie pour l'approbation de ceux qui en seraient les juges désintéressés. » (V. *Ib.*, part. II, sect. 2, chap. II.)

A son explication de l'idée du mérite et du démérite, et des plaisirs et des peines de la conscience, Smith rattache la distinction de deux vertus, la bienfaisance et la justice, tout comme il avait rattaché à sa théorie sur l'idée du bien et du mal une classification des vertus aimables et des vertus respectables. Il se demande d'abord si la bienfaisance et la justice excitent la reconnaissance des personnes pour qui l'on est bienfaisant ou juste, et celle des spectateurs à qui ces personnes transmettent leurs sentiments par la sympathie. Il répond affirmativement à cette question pour la bienfaisance, et négativement pour la justice. Il examine ensuite si le manque de bienfaisance donne lieu au ressentiment, et il trouve que c'est le propre de l'injustice seulement d'y être exposée. En conséquence, et par une suite des principes qui le portent à conclure

de la reconnaissance ou du ressentiment des hommes au mérite ou au démérite des actions qui en sont l'objet, il caractérise la bienfaisance et la justice en accordant le mérite à l'une, en le refusant à l'autre, et en ajoutant qu'on ne démérite que par l'injustice et non par le manque de bienfaisance. Smith prononce quelquefois le mot d'*obligation morale* dans son chapitre sur la bienfaisance et la justice; mais il ne fait presque pas usage, à moins que ce ne soit par inadvertance, de l'idée que ce mot exprime, pour distinguer une conduite juste d'une conduite bienfaisante, et en général les devoirs strictement obligatoires de ceux qui ne le sont pas. « Les actions dont le but est bienfaisant et le motif convenable, dit-il, sont les seules qui semblent appeler une récompense, parce qu'elles seules sont reconnues dignes de reconnaissance, et capables d'exciter une sympathique gratitude dans l'âme du spectateur. Les actions dont le but est de nuire, et dont les motifs sont vicieux, paraissent seules mériter une punition, parce qu'elles sont les seuls objets qui méritent le ressentiment, et qui excitent une indignation sympathique dans l'âme du spectateur. » (Part. II, sect. 2, chap. I.)

On vient de voir comment Smith résout dans le phénomène de la sympathie, et dans les circonstances qui accompagnent ce phénomène, la notion du bien et du mal, celle du mérite et du démérite, et enfin un certain nombre de vertus qu'il définit à mesure qu'il rend compte de la première ou de la seconde de ces

notions. Pour compléter cette exposition des opinions morales de Smith, je dois y joindre l'idée d'une bienveillance universelle qu'il voudrait voir régner entre les hommes, et qui formerait entre eux le lien d'une espèce de société sympathique aussi nombreuse que le genre humain lui-même. Cette idée pleine de charme domine dans tout son livre, et en rend la lecture extrêmement attachante. Il l'a exprimée particulièrement dans son chapitre v, part. I, sect. 1, et dans le chapitre intitulé : *De la bienfaisance universelle* (part. VI).

Je ne terminerai pas cette longue exposition de la philosophie morale de Smith, sans parler des conséquences psychologiques qu'il a tirées du principe de la sympathie. Elles se rencontrent à chaque page de son ouvrage. Mêlées au développement systématique d'une morale assez compliquée, elles y répandent un vif intérêt, malheureusement compensé par un peu de lenteur et par quelques fautes de méthode, résultat inévitable de cette multitude de digressions. L'auteur poursuit partout, dans la littérature, dans l'art, dans l'histoire, dans la description des passions humaines, les traces de la sympathie ; et il les retrouve avec un discernement merveilleux, qui fait regretter que d'autres philosophes n'aient pas appliqué une observation aussi pénétrante à l'histoire des autres penchants de la sensibilité. Il serait trop long de détailler tous les faits dans lesquels Smith croit découvrir un mélange de sympathie. Je me contenterai d'en rapporter trois.

Ce ne sont peut-être pas ceux dans l'analyse desquels il a le mieux marqué la justesse de son esprit; mais ils témoignent du moins de la patience avec laquelle il a étudié toutes les formes possibles de la sympathie,

D'où vient que certains hommes convoitent avec tant d'ardeur les richesses et le pouvoir? C'est, répond Smith, qu'ils veulent obtenir la sympathie de leurs semblables. Il se figure que nous sympathisons plus volontiers avec le bonheur qu'avec l'infortune, et de cette singulière opinion il tire la conséquence que nous ne poursuivons le pouvoir et les richesses que comme un moyen de satisfaire notre penchant pour la sympathie d'autrui. « D'où naît, dit-il, cette ambition de s'élever, qui tourmente toutes les classes de la société, cette passion commune à toutes les âmes humaines, qui les pousse à améliorer sans cesse leur situation? Elle vient de ce qu'on veut être remarqué, être considéré, être regardé avec approbation, avec applaudissement, avec sympathie, et obtenir tous les avantages qui suivent ces divers sentiments. » (Part. I, sect. 3, chap. II.) Cette manière de voir, à la prendre à la rigueur, pourrait être fortement contestée. On objecterait à Smith que les hommes qui travaillent à s'emparer du pouvoir ou à grossir leur fortune, obéissent à un instinct tout autre que le désir de la sympathie, et beaucoup plus énergique. Mais comme il s'agit moins de critiquer Smith en ce moment que de montrer le parti qu'il a tiré de son principe, je crois pouvoir dire qu'il y a quelque chose de vrai dans l'opinion

qu'il énonce. La preuve, c'est qu'on voit des hommes pour lesquels le pouvoir et la richesse ne sont qu'un plaisir de vanité ; leur bonheur est d'attirer les regards sympathiques du public ; ils veulent se faire admirer, se faire rechercher, se faire aimer. Et qui sait si cette manière d'envisager la richesse et le pouvoir ne se cache pas sous la forme d'un besoin secondaire dans le cœur de bien des gens ?

La décence et la bienséance dépendent aussi, d'après Smith, du désir d'exciter la sympathie. Il faut lire dans son livre les détails qu'il consacre à cette question avec une intarissable complaisance. Je n'ai le temps ni de les reproduire, ni de les réfuter. Je ferai seulement remarquer que si le fondement le plus ordinairement reconnu des habitudes de décence et de bienséance est ou un instinct spécial dont plusieurs philosophes admettent l'existence, ou bien une certaine délicatesse que des raisons morales nous font observer dans le développement de nos passions, néanmoins la bienséance et la décence tiennent aussi dans plus d'une occasion au désir que nous avons de nous concilier la sympathie de nos semblables. Pour faire perdre ces qualités à certaines personnes, il ne faudrait que leur enlever leur goût pour la sympathie d'autrui. En effet, qu'on approfondisse les motifs secrets de leur conduite ; on s'apercevra que la convenance qu'elles mettent dans leurs actions ne vient ni d'un effort de leur vertu, ni d'un instinct de leur nature : c'est un calcul qu'elles font pour s'attirer la sympathie des témoins qui les ju-

gent. Sur ce point la théorie de Smith se justifie donc à moitié, comme sur la question de l'origine de l'ambition et de l'amour des richesses.

Le dernier fait que je citerai, parmi ceux que Smith fait rentrer dans la sympathie, est la pitié pour les morts. Il a mis dans les phrases où il décrit ce sentiment toute la finesse et la grâce de son esprit; je les rapporterai sans y ajouter de commentaires : « Nous sympathisons même avec les morts, et, sans nous occuper de ce qu'il y a d'important dans leur situation, de cette redoutable éternité qui les attend, nous sommes particulièrement affectés de quelques circonstances qui frappent nos sens, quoiqu'elles n'aient aucune influence sur leur bonheur. Nous les trouvons malheureux d'être privés de la lumière du soleil, de la vue et du commerce des hommes; d'être enfermés dans une froide tombe et d'y servir de proie aux reptiles et à la corruption; d'être oubliés du monde et peu à peu éloignés du souvenir et de l'affection de leurs parents les plus proches et de leurs amis les plus chers. Nous croyons ne pouvoir trop nous intéresser à ceux qui ont déjà éprouvé un pareil sort; nous pensons même leur devoir un tribut d'affection d'autant plus grand qu'ils nous paraissent courir un plus grand risque d'être oubliés... La pensée de cette sombre et éternelle mélancolie que notre imagination attache naturellement à leur état vient de ce que nous joignons au changement qu'ils ont éprouvé la conscience de ce changement. En effet, nous nous mettons nous-mêmes dans leur situation; et plaçant, si

l'on peut s'exprimer ainsi, nos âmes toutes vivantes dans leurs corps inanimés, nous nous représentons les émotions que nous éprouverions dans un pareil état. » (Part. I, chap. I.)

Tel est le système de la sympathie de Smith, considéré dans la théorie morale qui en forme la partie la plus importante, et dans les applications psychologiques qui en sont comme les appendices. J'essayerai dans la prochaine leçon d'en faire la critique.

CINQUIÈME LEÇON.

La morale de Smith ramenée à trois principes.— Critique de ces principes.— Origine des notions que Smith fait rentrer dans la sympathie.— Citation d'un passage de Fénélon.— La morale de Smith contient des observations justes et des préceptes utiles.— Smith est un véritable philosophe écossais.

Smith n'a pas fait école comme moraliste ; il n'a pas dans l'histoire de la philosophie de partisans connus, et je doute qu'il en ait dans l'avenir. Ce n'est donc pas le souvenir des succès que sa doctrine aurait obtenus, ce n'est pas non plus la crainte de ceux qu'elle pourrait obtenir un jour, qui m'engage à la critiquer ; ce sont les deux raisons suivantes :

La première est l'incontestable talent de l'auteur, et l'habileté avec laquelle il a tiré d'un principe aussi insuffisant que la sympathie un système qui ne paraît pas plus faux ni plus déraisonnable que bien d'autres. Quand des hommes de génie comme Smith viennent à se tromper, il importe de montrer qu'ils se trompent en effet, et il y aurait une sorte de dédain à prononcer contre leurs doctrines une condamnation qu'on ne prendrait pas la peine de motiver. La seconde raison qui me décide à réfuter Smith est la ressemblance qu'offre sa morale avec la manière de penser et d'agir de beaucoup

de gens du monde. Que dit, en effet, ce philosophe? Il prétend que nos actes sont appréciés par la sympathie d'autrui, qu'elle seule nous approuve ou nous désapprouve, et qu'ainsi nous devons tout faire pour nous la concilier. Or, il n'est pas rare de rencontrer des hommes qui pensent ou qui disent à peu près la même chose ; ce sont ceux qui font du public le juge suprême d'une conduite morale, et qui voient dans son suffrage la marque décisive de l'estime que chaque agent peut avoir méritée. Entre le système de Smith et l'opinion des personnes auxquelles je fais allusion, il existe évidemment un lien étroit : Smith n'est pas le chef d'une école, mais il est le représentant philosophique d'une tendance commune à beaucoup d'individus, et qui, sans venir de lui, n'a été réduite que par lui seul en système. C'est cette tendance que j'ai à cœur de poursuivre et d'atteindre derrière sa théorie.

Je laisse de côté dans l'ensemble des doctrines de Smith un certain nombre de détails, pour concentrer ma critique sur les points suivants : 1° Smith dit que nous commençons par apprécier moralement la conduite de nos semblables avant d'apprécier la nôtre, et que cette seconde appréciation serait impossible sans les lumières que nous fournit la première. 2° Il explique l'idée de la bonté morale des actes par la sympathie qu'ils inspirent au témoin qui les juge, ou à l'agent qui se juge lui-même en se mettant à la place du témoin. 3° Il regarde la notion du mérite comme le résultat de la double sympathie qu'on éprouve pour les motifs de

l'agent et pour la reconnaissance de la personne à qui l'action profite. A ces principes se lie dans son système l'idée d'une harmonie universelle de sentiments qu'il souhaiterait que les hommes réalisassent entre eux par la sympathie. Je vais confronter ces principes avec les faits qu'ils ont la prétention d'exprimer.

Est-il vrai, en premier lieu, que l'homme aille de ses semblables à lui-même, et non pas de lui-même à ses semblables, dans ses jugements moraux, et qu'il ne puisse se juger qu'en se mettant à leur place? Cette question renferme un point qui échappe et qui échappera toujours aux recherches de l'observation. Il est impossible de savoir, par la réflexion aidée de la mémoire, comment les choses se sont passées à une époque reculée de notre enfance, et si ce sont nos actes ou ceux d'autrui qui ont été l'objet de nos premières idées du bien et du mal. Mais voici un autre point que l'observation peut éclaircir. Si nous ignorons l'histoire des commencements de notre vie morale, nous savons au moins, par le témoignage non interrompu de la conscience, ce qui se passe en nous actuellement. Rien ne nous est donc plus aisé que de vérifier si, comme le dit Smith, nous avons besoin, pour porter un jugement sur nous-mêmes, de nous rappeler comment nous avons jugé nos semblables quand nous étions témoins de leur conduite, et de nous mettre à leur place quand ils sont témoins de la nôtre. Or l'expérience atteste que nous donnons souvent à nos actes la qualification morale qui leur convient, sans nous souvenir de la manière

dont nous avons qualifié ceux d'autrui, et sans nous supposer spectateurs désintéressés des nôtres. Je prends un exemple : Lorsqu'un homme voit un malheureux près de succomber sous les coups d'une troupe d'assassins, et que par une résolution instantanée il court le défendre et le sauver, il sait que sa résolution est morale ; mais s'il le sait, ce n'est pas qu'il se souvienne d'avoir approuvé les autres hommes pour des actes pareils ; ce n'est pas non plus qu'il cherche dans le jugement d'autrui la règle qui lui est nécessaire, il trouve cette règle en lui-même, immédiatement ; elle lui est révélée par une voix intime que je n'explique pas en ce moment, mais dont je constate l'existence. Autre exemple : Lorsqu'une mère se dévoue pour son enfant, elle ne demande pas si elle a autrefois approuvé les mères qui se dévouaient, ni si elle aurait l'approbation d'un témoin de sa conduite. Il lui suffit de savoir qu'elle est mère et d'avoir son enfant devant elle, pour qu'à l'instant même elle accepte le dévouement maternel comme un devoir. D'après ces faits, Smith n'est pas reçu à prétendre que nos jugements sur nos actes suivent et impliquent nécessairement ceux que nous portons sur les actes d'autrui, et que nous ne parvenons à nous juger nous-mêmes qu'en supposant que c'est autrui qui nous juge ; car quel qu'ait été l'objet de notre première idée du bien et du mal, chose assez indifférente et fort difficile à savoir, toujours est-il que dans notre vie morale actuelle nous ne sommes pas forcés d'aller de nos semblables à nous-mêmes, de puiser dans

le souvenir de nos jugements sur leurs actes un moyen de nous juger, de chercher enfin hors de nous une règle que chaque homme découvre en lui-même.

Le second principe que je conteste à Smith, et que j'ai déjà indiqué plus haut, peut être traduit sous la formule suivante : Une action est dite bonne ou mauvaise, en raison de la sympathie ou de l'antipathie qu'elle nous inspire si c'est une action d'autrui, ou qu'elle inspire à autrui si c'est une action qui nous appartienne. Pour savoir si cette formule est vraie, et si le sentiment sympathique est réellement la règle universelle de notre approbation ou de notre désapprobation, je vais examiner les idées morales gravées dans l'âme de chacun de nous, et les comparer au principe de Smith.

L'observation nous apprend qu'en présence de certaines actions nous concevons une règle appelée le bien; i les actions sont conformes à cette règle, nous les jugeons bonnes, et mauvaises dans le cas contraire. Le bien est obligatoire, et quoiqu'il nous arrive souvent de ne pas le réaliser, nous n'en reconnaissons pas moins cette loi de notre nature et son suprême empire, au moment où nous la violons. En outre, le bien est invariable, indépendant de toute condition de temps et de lieux. Le respect de la vie de nos semblables et le soulagement de leurs misères ont toujours été et seront toujours des devoirs. Le bien est impersonnel et se distingue de tout ce qui fait partie de la nature de l'homme et qui ne subsiste que par elle. Les senti-

ments, les perceptions, les actes de la volonté commencent et finissent avec nous. Ce sont des phénomènes intimement liés à notre existence, tandis que le bien ne commence ni ne finit avec nous ; et tout en faisant son apparition dans notre intelligence qu'il vient éclairer et guider, il reste distinct de nous, et par conséquent impersonnel.

Tels sont les principaux caractères du bien ; les objets auxquels l'idée du bien s'applique sont tout aussi clairs et aussi faciles à déterminer. Il est des actes que nous déclarons, que tout le monde déclare moraux ou immoraux ; rien ne pourrait nous décider à ne les pas qualifier ainsi. Il en est d'autres, au contraire, que tout le monde regarde comme indifférents, par exemple, ceux des animaux, et plusieurs actes de notre vie physiologique. Quiconque oserait confondre l'une de ces classes d'actions avec l'autre, et donner aux actions indifférentes l'épithète de morales ou d'immorales, et aux actions morales ou immorales l'épithète d'indifférentes, serait accusé d'aller contre le sens commun et contre la notion que tout le monde a du bien et du mal.

J'ajoute que si cette notion est très-difficile à définir, et si la philosophie a échoué souvent en essayant cette définition, on peut au moins définir le bien négativement à l'aide de l'observation interne, et dire ce qu'il n'est pas. Quand on interroge la conscience sur la nature et l'essence du bien, elle éprouve de l'embarras à répondre ; et si on l'y force, elle appelle parfois à son

secours l'esprit d'hypothèse qui lui dicte des réponses fort peu satisfaisantes ; mais qu'on lui demande si l'amour du plaisir est le bien, si les calculs de l'intérêt sont le bien, si nous reconnaissons l'un de ces mobiles, dans toutes les circonstances où nous agissons moralement, pour être celui-là même qui nous fait agir ainsi et qui a sur nous l'influence d'une règle souveraine, la conscience dira non, et fera descendre ce mobile du rang qu'il voudrait usurper.

Il résulte des remarques que je viens de faire, qu'un philosophe qui aspire à résoudre le bien dans un des principes qui nous gouvernent, est tenu de démontrer ces trois choses : que la règle qu'il propose a les mêmes caractères que la véritable règle morale, qu'elle s'applique aux mêmes objets, enfin qu'elle est clairement désignée par la conscience comme le principe même auquel nous soumettons toutes nos résolutions et tous nos jugements moraux. C'est cette triple épreuve que j'impose à Smith. Je commence par lui demander si la sympathie est, comme le bien, un principe obligatoire, invariable, impersonnel.

Il ne paraît pas d'abord qu'elle ait rien de ce qui caractérise une règle obligatoire. Nous ne sommes pas obligés de nous mettre d'accord avec la sympathie de nos semblables, et de subordonner notre conduite aux conditions qui font naître et mourir cette sympathie. Que la vertu soit souvent accueillie par les démonstrations sympathiques de ceux qu'elle a pour témoins, je ne le nie pas ; mais cette coïncidence de deux faits,

sur laquelle j'aurai tout à l'heure occasion de revenir quand je chercherai ce qu'il y a de vrai dans le système de Smith, n'est ni générale ni nécessaire ; et fût-elle aussi générale et aussi nécessaire qu'elle l'est peu, il resterait encore à prouver que c'est pour nous une obligation morale de nous concilier la sympathie d'autrui. Or Smith n'est pas en mesure d'administrer cette preuve ; il trouverait plutôt des faits qui attesteraient le contraire. Combien de fois l'honnête homme ne fait-il pas son devoir sans avoir l'espérance d'en être récompensé par la sympathie publique ? Combien de fois, par la hardiesse de sa vertu, n'encourt-il pas l'antipathie et la haine acharnée d'autrui ? Donc la sympathie n'est pas une règle à laquelle on soit tenu de se conformer ; elle peut se rencontrer avec le bien, mais elle n'est pas le bien ; et quelque agréable qu'il soit de trouver autour de soi des cœurs dont on obtient la sympathie, le fait de l'obtenir ne peut être que l'objet d'un désir et nullement d'un devoir.

L'obligation morale est un premier caractère qui manque à la règle de Smith. L'invariabilité lui manque également. Je me suppose sympathisant avec un de mes semblables. Il y a des chances pour que d'ici à peu de temps ma sympathie diminue ou même s'évanouisse, et cela, sans qu'il se soit opéré, dans celui qui en est l'objet, aucun changement. Mille causes, les plus légères et les plus frivoles, aussi bien que les plus graves et les plus sérieuses, peuvent tour à tour exciter, ralentir, dissiper complétement ma sympathie, puis la

réchauffer et la refroidir encore. Quelle règle asseoir sur un fondement aussi incertain et aussi mobile ? Ce que la sympathie aura fait approuver par un homme, elle le lui fera condamner l'instant d'après, et peut-être bientôt le lui fera-t-elle approuver de nouveau. Et qu'on ne s'étonne pas de la rapidité des variations que l'instinct sympathique subit dans un seul et même individu. D'un homme à un autre il varie encore davantage ; c'est au point qu'une même personne excite la sympathie des uns et inspire aux autres de l'antipathie, et que ces sentiments se diversifient entre les différents individus de mille manières. Évidemment, il est impossible de s'en rapporter dans la qualification des actes moraux à une règle aussi changeante, et de donner au bien qui est invariable une mesure qui varie continuellement. L'instinct sympathique d'ailleurs est un principe personnel, un élément de la nature humaine. Si nous n'existions pas, il n'existerait pas non plus. Il n'a donc aucun rapport avec le bien, chose impersonnelle, placée en dehors des conditions et des vicissitudes de notre vie mortelle.

Toutefois Smith pourrait m'arrêter ici, et me dire : « Vous me reprochez les défauts de la sympathie, les inconvénients qu'elle entraîne habituellement après elle par sa variabilité et son caractère personnel. Ces inconvénients et ces défauts, je les connais comme vous, mais je les évite en supposant que la sympathie du spectateur est impartiale. » Les mots *sympathie impartiale* reparaissent en effet à toutes les pages de la

Théorie des sentiments moraux. Que signifient-ils donc? Qu'est-ce que l'impartialité de la sympathie? Smith s'est gardé de répondre à cette question. Essayons de la résoudre pour lui. Dans la pensée de tout le monde, l'impartialité représente un état de l'âme où elle délibère et juge sans être influencée par la sensibilité. Qui dit un homme impartial, dit un homme qui n'éprouve dans un moment donné aucun sentiment, ou qui tient peu de compte de celui qu'il éprouve ; et cela s'applique à la sympathie comme aux autres sentiments : l'idée d'impartialité les exclut tous. Il suit de là qu'un témoin qui jugerait, comme dit Smith, avec une sympathie impartiale, ferait tout simplement une chose impossible ; en obéissant à sa sympathie il ne serait plus impartial, et en maintenant son impartialité il ne serait plus dans les conditions de la sympathie. Faut-il donc condamner absolument l'idée de Smith? et ne peut-on pas découvrir un moyen de la rendre intelligible? Quant à moi je n'en vois qu'un seul, c'est de supposer que les décisions de la sympathie doivent être contrôlées par une faculté supérieure. Si ces mots: « Un témoin dont la sympathie est impartiale » désignent un homme qui soumettrait à l'approbation de sa raison chacun de ses sentiments sympathiques, alors l'hypothèse de Smith devient aussi claire que raisonnable ; malheureusement elle est la ruine de son principe. Introduire dans les décisions de la sympathie un élément rationnel qui supplée à leur insuffisance, c'est déserter le système de la sympathie,

c'est confesser hautement qu'il ne peut se soutenir par lui-même, et qu'il a besoin de s'étayer sur un principe qui n'est pas le sien : c'est, en un mot, proclamer la fausseté de ce système. Smith a donc vainement espéré prévenir les caprices et corriger les tendances trop personnelles de la sympathie en admettant qu'elle serait impartiale. Son hypothèse est sujette à l'un de ces deux inconvénients ; ou bien elle est inintelligible, ou bien elle implique l'intervention de la raison dans les décisions de l'instinct sympathique, et par suite l'abandon du principe de Smith.

La comparaison que je viens de faire des caractères de la sympathie et de ceux du bien montre la différence des uns et des autres. Cette différence se reproduit entre les objets du sentiment sympathique et ceux de l'idée du bien. Que de choses excitent notre sympathie qui ne sont pas morales ! Nous sympathisons tous les jours avec nos semblables pour les motifs les moins sérieux. Le son de la voix, le langage, la démarche l'air de la figure, en voilà plus qu'il n'en faut pour émouvoir notre sensibilité, et pour décider notre penchant ou notre éloignement pour une personne. Et non-seulement nous ressentons, en présence de nos semblables, des émotions sympathiques ou antipathiques qui n'ont pas de rapport avec leur moralité ou leur immoralité : mais les animaux eux-mêmes s'attirent souvent notre sympathie ou notre antipathie, quoique leurs actes ne puissent donner lieu ni à l'approbation ni au blâme. Il est donc des cas auxquels s'étend notre

sympathie, quoiqu'ils ne soient susceptibles d'aucune appréciation morale, tout de même qu'on en pourrait citer qui sont susceptibles de cette appréciation, et auxquels la sympathie ne s'étend pas. Par conséquent, les objets de la sympathie diffèrent de ceux qu'embrasse l'idée du bien.

Enfin j'interroge l'observation interne : je veux savoir, non plus si la sympathie peut être, mais si elle est réellement cette règle sur laquelle nous avons sans cesse les yeux fixés comme sur notre vrai, notre infaillible guide. Notre conscience dit-elle que nous recourions à l'instinct sympathique toutes les fois que nous hésitons à porter un jugement ou à prendre une détermination morale? Éveillons-nous, stimulons-nous notre sympathie, pour que le degré qu'elle atteint en se développant nous aide à mesurer la moralité ou l'immoralité d'un acte? Non ; la sympathie ne jouit pas à ce point de notre confiance, que nous la prenions pour arbitre et pour juge en matière de qualification morale. Loin de solliciter ses conseils, nons inclinons plutôt à les rejeter quand elle nous les offre, tant nous la regardons comme un principe hasardeux de jugement, tant nous craignons qu'elle ne mêle ses aveugles suggestions aux avis éclairés de la raison. Qu'on ouvre d'ailleurs les écrits des moralistes ; ils sont pleins de réflexions sur le danger d'écouter la sympathie ou l'antipathie dans les jugements moraux. Il s'en faut donc tellement que l'idée du bien soit l'idée d'une règle fondée sur la sympathie, qu'au contraire cette même

sympathie est considérée par chacun de nous et nous est signalée par plusieurs écrits de morale comme un instinct assez suspect, qui ne pourrait qu'obscurcir dans notre esprit la notion du bien et du mal.

En résumé, le principe adopté par Smith pour la détermination de la moralité des actes mérite un triple reproche : il devrait être obligatoire, invariable, impersonnel, comme le bien lui-même ; et il ne possède aucun de ces caractères. Il devrait s'appliquer aux mêmes objets que l'idée du bien, et il en embrasse souvent d'autres. La conscience devrait le reconnaître pour être la règle morale sous laquelle nous faisons fléchir notre jugement et notre volonté, et elle le désigne au contraire comme un principe dont nous nous défions, et auquel nous ne nous faisons pas faute de désobéir.

Il me reste à faire voir que l'idée du mérite et du démérite n'a pas plus que l'idée du bien son origine dans la sympathie :

Smith dit que l'idée de mérite est le résultat complexe de deux sympathies, l'une qui nous fait approuver l'agent moral, l'autre qui nous fait partager la reconnaissance excitée par son action. La part que Smith attribue à la première de ces sympathies dans l'acquisition de l'idée de mérite n'étant qu'une conséquence de ce principe, que l'instinct sympathique engendre la notion du bien et du mal, il faut, quand on rejette le principe, en repousser aussi la conséquence. Je suis donc en droit d'assurer déjà que la sympathie

qui s'adresse à l'auteur d'un acte n'est pas une des causes essentielles qui nous font juger l'acte méritoire. Quant à cette séconde espèce de sympathie, par laquelle un homme s'associe à la reconnaissance d'un autre, elle ne contribue pas davantage à nous donner l'idée en question. Je suppose, en effet, qu'on nous raconte un trait de dévouement ; nous le jugeons aussitôt digne de récompense. Mais c'est si peu la sympathie qui nous dicte ce jugement, que si l'on parcourt les différentes hypothèses qui peuvent se présenter dans l'exemple que j'ai choisi, on verra qu'aucune ne donne raison à Smith. D'abord la personne pour laquelle on se dévoue peut se montrer reconnaissante, sans nous faire partager son sentiment. Il peut arriver ensuite qu'elle n'ait pas de reconnaissance ; et alors l'espèce de sympathie dont parle Smith est impossible, à moins que ce philosophe ne nous enseigne lé moyen de partager sympathiquement une affection qui n'existe pas. Voilà déjà deux circonstances où l'idée de mérite vient d'une autre source que la sympathie. Je prends enfin le cas le plus favorable à la théorie de Smith, celui où la personne obligée témoigne à son bienfaiteur une gratitude à laquelle de notre côté nous ne sommes pas indifférents ; il resterait encore à prouver que nous consultons, avant de nous prononcer sur le mérite du bienfaiteur, notre sympathie pour la reconnaissance de l'obligé. L'idée du mérite est un fait, la sympathie en est un autre ; et le premier de ces faits demeure entièrement distinct du second. Je pourrais

d'ailleurs répéter ici les réflexions que j'ai faites précédemment sur la variabilité de l'émotion sympathique, et faire observer que le mérite de la vertu, que nous concevons comme invariable, ne saurait admettre la mesure incertaine et arbitraire proposée par Smith. Il résulte de toutes ces remarques que ce n'est ni la reconnaissance à laquelle a droit la vertu, mais qu'elle n'obtient pas toujours, ni la sympathie que nous éprouvons quelquefois pour cette reconnaissance, mais que nous pouvons aussi ne pas éprouver, qui donnent naissance à la notion de mérite.

D'où viennent donc toutes ces idées dont Smith indique à faux l'origine, d'abord celle du bien et du mal, ensuite celle du mérite et du démérite? Elles viennent de la raison intuitive. C'est la raison, ainsi que je l'ai montré en critiquant les doctrines morales de Hutcheson, qui nous révèle, à la vue de certaines actions, une règle appelée le bien, et qui nous fait juger que ces actions s'accordent ou ne s'accordent pas avec cette règle, et par suite qu'elles sont méritantes ou déméritantes. L'intervention de la raison dans la vie morale de l'homme amène comme conséquences dans la sphère de la sensibilité un certain nombre de sentiments, parmi lesquels figure celui de la sympathie. Ces sentiments n'apparaissent pas avant l'exercice de la raison, mais seulement après. Ils n'ont dans l'ensemble des phénomènes moraux qu'une place secondaire. De plus, ils sont variables et mobiles, comme tout ce qui appartient à la sensibilité; par là ils con-

mérite notre indulgence, et je ne devais pas la critiquer sans faire remarquer la justification apparente qu'elle tire des données de l'observation.

Voici d'autres faits aussi réels observés par Smith, mais dont il a encore exagéré la portée. Lorsque nous approuvons les actions d'autrui, souvent il se produit en nous, à côté de l'idée du bien qui nous les fait approuver, un sentiment de sympathie pour leurs auteurs. C'est donc avec raison que Smith signale la coïncidence fréquente de ces deux phénomènes. Seulement il n'aurait pas dû oublier que la sympathie dépend habituellement de l'idée que nous nous formons de la bonté morale des actions; c'est parce qu'elles ont commencé par nous paraître bonnes, qu'elles excitent notre assentiment sympathique; et ce n'est pas cet assentiment qui nous les fait paraître bonnes. D'un autre côté, le désir d'obtenir la sympathie d'autrui coïncide dans beaucoup de circonstances avec la résolution de faire le bien; et Smith a encore aperçu cette coïncidence. Mais il n'a pas remarqué que ce désir est subordonné à une conception de la raison. En effet, nous aurions beau aimer instinctivement les démonstrations sympathiques de nos semblables, et savoir même qu'elles ne s'accordent qu'à une conduite morale; comment pourrions-nous jamais les obtenir, si nous n'avions pas la connaissance rationnelle de ce qui est moral et de ce qui ne l'est pas? Ce sont donc les indications de la raison qui dirigent notre penchant pour la sympathie des autres, et non ce penchant qui gou-

verne la raison. En somme, Smith, qui était sur la route d'une observation exacte, s'y est égaré parce qu'il a mal saisi la relation de l'idée du bien d'une part, et d'une autre part de la sympathie et du désir de la sympathie. Tout ce qu'il lui était permis d'affirmer, c'est que l'idée et le sentiment agissent simultanément en nous dans beaucoup de cas, et se rencontrent sur les mêmes objets.

Insistons davantage sur cette partie de son système, et envisageons-la sous un autre aspect. Smith, en faisant dériver du sentiment sympathique la notion du bien et par conséquent la règle du devoir, est conduit à se représenter la vertu sous les traits de l'amabilité, de la bienséance ; il la confond dans plusieurs passages de son livre avec le respect des convenances sociales. Cette doctrine a sans contredit un avantage : c'est de présenter comme obligatoires un certain nombre de pratiques qui, sans avoir une très-grande importance, méritent cependant d'être observées par l'homme vertueux et d'être comptées parmi les recommandations de la morale. La condescendance, les ménagements qu'on accorde aux sentiments et à l'opinion d'autrui, les simples égards de politesse ne sont pas des choses indifférentes ; et ce serait à tort qu'on s'en affranchirait dans la pensée que la vertu ne descend pas à ces détails. Il est à remarquer d'ailleurs que l'observation de ces devoirs secondaires resserre le lien des relations sociales par le charme qu'elle leur prête ; un homme accoutumé à chercher la sympathie de ses semblables, à tenir

compte de leur manière de sentir et de juger, est beaucoup plus sociable qu'un autre. Voilà le mérite de la théorie de Smith. Il est malheureusement compensé par un grave inconvénient : la vertu dans cette théorie semble n'être plus la vertu ; on ne la pratique plus pour elle-même ; elle devient une affaire de politesse et de bienséance ; et si, par hasard, la bienséance et la politesse paraissaient exiger qu'on sacrifiât des devoirs très-sérieux à d'autres qui ne le seraient pas, qui me dit qu'on aurait la force de refuser ce sacrifice à l'opinion publique, et de la mettre à ses pieds ?

Une dernière remarque dont il faut savoir gré à Smith est celle du fait suivant : Quand un homme agit moralement, ceux de ses semblables qui profitent de son action s'en montrent d'ordinaire reconnaissants ; leur reconnaissance peut se communiquer à nous par sympathie, et nous engager à examiner de plus près le mérite de l'agent moral ; ce mérite, nous l'apprécions alors mieux qu'auparavant. Que ce fait, auquel Smith a donné trop d'importance, en ait moins qu'il ne le dit, que ce soit un fait particulier et non général, un fait qui suppose l'idée du mérite loin de pouvoir en expliquer l'origine, c'est ce que je n'ai pas besoin de démontrer ; toujours est-il que l'observation de Smith, séparée des erreurs dont il l'a enveloppée dans sa doctrine, reste parfaitement exacte ; et comme celles dont j'ai loué précédemment la justesse, elle peut servir à éclairer sous quelques-unes de ses faces

la question des diverses influences que subissent nos idées morales.

J'ai tâché de prouver que la morale de Smith contient à côté des erreurs qui la déparent des vues justes et intéressantes. De quelque manière qu'on établisse la balance des unes et des autres, Smith n'en demeure pas moins un des hommes qui ont le plus honoré la philosophie écossaise. C'est lui dont les études délicates et patientes ont rendu au sentiment sympathique son rang en psychologie et en morale ; il a été pour ainsi dire le philosophe de la sympathie, tout comme d'autres ont été les philosophes de l'intérêt, ou de la raison, ou de telle ou telle autre faculté de notre nature. De plus, il a comme Hutcheson, et tout en aboutissant comme lui à un système défectueux, cultivé avec soin l'observation psychologique, et préparé la méthode de ses successeurs. Comme Hutcheson encore il a fait régner dans ses écrits le goût du bien et du beau ; il a mis quelque part dans sa *Théorie des sentiments moraux* une description de la conscience morale et des caractères du devoir, qui serait, pour le dire en passant, la meilleure réponse à faire à son système, et dont un philosophe stoïcien pourrait envier l'exactitude et la beauté. Que dirai-je enfin ? Il a contribué à imprimer à la philosophie de son pays cette tendance morale où elle n'a fait que s'affermir après lui. A ces différents titres, il mérite d'être compté parmi les véritables philosophes écossais.

J'emploierai la première partie de la prochaine le-

çon à faire connaître les recherches historiques de Smith sur les systèmes moraux de ses devanciers, et la seconde partie à discuter son principe d'économie politique.

SIXIÈME LEÇON.

Recherches de Smith sur l'histoire des systèmes moraux.— Principes remarquables qui président à ses recherches.— Jugement qu'il porte : 1o sur Mandeville ; 2o sur Hutcheson. — Éclectisme de Smith.— Son économie politique.— Originalité de ses opinions économiques.— Son principe d'économie politique comparé à ceux de Quesnay, de M. de Tracy et de M. Say.— Formule plus haute sous laquelle on peut traduire ce principe.— Conséquences de cette formule.— Idées de Smith sur la division du travail.

Smith termine sa théorie des sentiments moraux par une histoire assez étendue des systèmes de morale les plus célèbres. Cette histoire est remarquable à beaucoup d'égards ; non-seulement elle est conduite avec méthode, non-seulement elle porte de nombreuses traces de cette sagacité qui forme le caractère éminent du talent de Smith, et qui lui a révélé des aperçus pleins d'intérêt en psychologie et en morale, mais encore elle se lie à certains principes dont la découverte est curieuse pour ce temps, et que Smith explique avec une admirable clarté.

Il part de cette idée, que toutes les théories morales qui ont eu du succès dans le passé sont vraies par quelque côté. Ce qui lui prouve qu'elles doivent l'être, c'est le succès même qu'elles ont eu, et l'assentiment que beaucoup d'hommes leur ont donné.

Un système de physique peut séduire les esprits pendant un temps, et pourtant être faux sur tous les points. Il n'en est pas de même d'un système de morale ; du moment que celui-ci entraîne l'approbation de plusieurs personnes, c'est la preuve, aux yeux de Smith, qu'il ne peut être complétement déraisonnable. A quoi tient cette singulière différence entre la physique et la morale ? A une raison très-simple, que Smith expose de la manière suivante : « Un système de physique peut être pendant longtemps en vogue, et cependant n'être aucunement fondé sur la nature, et n'avoir même aucune des apparences de la vérité. (Smith cite comme exemple les tourbillons de Descartes.) Il en est autrement des systèmes de philosophie morale ; et il n'est pas possible à un auteur qui veut expliquer l'origine de nos sentiments moraux, de se tromper et de s'éloigner aussi grossièrement de la vérité... Un auteur qui nous propose un système de physique, et qui prétend faire connaître les causes des principaux phénomènes de l'univers, est comme le voyageur qui veut nous dépeindre un pays éloigné, qui peut nous en dire tout ce qui lui plait, et se flatter d'être cru, tant qu'il ne sort pas du cercle des probabilités. Mais le philosophe qui veut expliquer l'origine de nos désirs et de nos affections, de nos sentiments d'approbation et de désapprobation, ne prétend pas seulement nous rendre compte de ce qui intéresse ceux avec lesquels nous vivons ; il veut nous instruire de nos affaires domestiques. Alors, semblables à ces

maitres indolents qui se confient à un intendant fripon, nous sommes sujets à être trompés; mais nous sommes incapables d'admettre un compte où il ne se trouverait aucune ombre de vérité. Il faut au moins que quelques articles soient justes, et même que les plus importants soient à quelques égards véridiques, sans quoi la plus légère attention suffirait pour découvrir la fourberie... » (Part. VII, sect. 2, ch. IV.)

Tous les systèmes de philosophie morale qui ont joui de quelque réputation renferment donc, selon Smith, une portion de vérité; et c'est le devoir de l'historien de chercher à la démêler au milieu des idées erronées qui le plus souvent l'obscurcissent. Mais en même temps, puisque ces systèmes ont fini par être discrédités, il fallait qu'il y eût en eux un vice caché qui les a perdus; on peut donc conclure qu'ils sont tous mêlés d'erreur et de vérité; Smith qui adopte cette conclusion la justifie par une explication aussi précise que satisfaisante : « Tous les systèmes de morale, dit-il, qui ont eu de la réputation jusqu'ici, dérivent de quelques-uns des principes que j'ai développés précédemment. Comme ils sont tous fondés sur quelque principe naturel, ils sont tous vrais sous certains rapports; mais aussi, comme ils s'appuient tous sur une observation de la nature incomplète et partielle, ils sont tous erronés sous d'autres... » (Part. VII, sect. 1.)

C'est avec ces principes que Smith aborde l'histoire de la philosophie. Si, comme il le dit, les théories

philosophiques qui ont régné dans les siècles précédents sont moitié vraies, moitié fausses, vraies en ce qu'elles atteignent la vérité sur quelques points, fausses en ce qu'elles ne l'atteignent qu'incomplétement, le flambeau à la lumière duquel l'histoire de la philosophie peut se guider est maintenant découvert. L'histoire aura tout à la fois à se préserver de cet optimisme superficiel qui lui ferait approuver trop légèrement des doctrines insuffisantes, accueillies un instant, puis rejetées par l'humanité, et de cette sévérité excessive qui les lui ferait condamner sans égard pour ce qu'elles contiennent d'exact et d'utile.

Que faudrait-il pour que ces idées si neuves proposées par Smith apparussent dans tout leur jour et dans toute leur portée? Il faudrait qu'il les eût rapprochées de la conséquence à laquelle elles conduisent naturellement, cette conséquence, la voici : du moment qu'on admet que les différents systèmes qui remplissent l'histoire sont mêlés de vrai et de faux, et que ce mélange vient du caractère exclusif des vérités qu'ils affirment, il en résulte que l'histoire de ces systèmes peut être du plus grand secours pour la philosophie. En effet, que le philosophe parcoure les anciennes doctrines, qu'il les débarrasse de ce qu'elles ont de faux ; ce qui restera entre ses mains après cette opération formera un ensemble de remarques souvent précieuses ; et comme d'ailleurs ces doctrines diffèrent entre elles par leurs points de vue, et qu'ainsi elles sont toutes en état de payer leur tribut particulier à la

science moderne, l'étude de l'histoire convenablement faite fournira infailliblement une ample moisson d'observations philosophiques. L'histoire, à la vérité, ne devient intéressante et même intelligible qu'à une condition : c'est qu'elle soit éclairée par la philosophie. Il faut que les idées qu'elle a développées dans la suite des siècles, et portées tour à tour à l'empire du monde, soient expliquées d'avance par une étude attentive des phénomènes psychologiques qui leur ont servi de point de départ. Sans l'histoire de la philosophie, point de philosophie riche et complète ; mais en revanche, sans la philosophie, point d'histoire de la philosophie claire et profitable. La nécessité d'allier ces deux choses, la philosophie et son histoire, et la réalité de l'influence qu'elles exercent l'une sur l'autre, sont donc un fait incontestable qu'il est à regretter que Smith n'ait pas reconnu, et qu'auraient pu lui faire soupçonner les réflexions qui précèdent ses recherches historiques. Du reste, qu'il ne soit pas allé jusqu'aux conséquences que je viens de tirer de ses principes, c'est ce dont il serait injuste de lui faire un reproche, si l'on songe que dans le pays et dans le temps même où il écrivait, l'histoire de la philosophie n'attirait encore que médiocrement l'attention des philosophes.

Voyons à présent comment Smith applique dans le détail ses idées générales sur la critique des systèmes de philosophie. Il passe en revue la doctrine de Platon. celle d'Aristote, celles d'Épicure et de Zénon, enfin quelques doctrines modernes, entre autres celle de

Hutcheson. La part qu'il fait du bien et du mal dans chacune est en général fixée avec discernement. Je n'ai pas le dessein de rapporter l'un après l'autre les jugements qu'il prononce sur ces doctrines. J'en citerai deux seulement, l'un relatif à Mandeville, l'autre à Hutcheson.

Le premier de ces jugements est un exemple frappant de l'étendue d'esprit et de la haute impartialité avec lesquelles Smith traite ses devanciers. Assurément s'il y avait une théorie faite pour choquer l'auteur du système de la sympathie, et pour lui rendre presque impossible l'observation de ses principes d'indulgence historique, c'était celle de Mandeville. Depuis l'apparition des audacieux paradoxes de Hobbes, rien n'avait ému, rien n'avait indigné les philosophes de l'Angleterre et de l'Écosse à l'égal des opinions immorales avancées dans la *fable des Abeilles*. Cependant Smith, tout en flétrissant ces opinions comme elles le méritent, avoue qu'elles reposent sur certaines observations qui, sans les justifier, les expliquent et peuvent les faire excuser. « Quoique les principes du docteur Mandeville soient très-erronés, dit-il, il y a cependant dans la nature de l'homme plusieurs choses qui, considérées sous un certain point de vue, paraissent les appuyer. » (Part. VII. sect. 2, chap. IV.) Smith a raison : il existe effectivement beaucoup de faits qui ont pu porter Mandeville à soutenir de bonne foi quelques-unes des erreurs dont on l'accuse. Je prends pour exemple son principe que le vice engendre la prospérité des États. Ce principe est

faux et révoltant, personne n'en doute. Cependant l'idée pourrait en avoir été puisée dans cette remarque, que le vice dans beaucoup de circonstances tourne au profit de la société. Qui ne sait que les mauvaises passions sont souvent trompées dans leurs calculs, qu'elles aboutissent à des résultats meilleurs que ceux qu'elles avaient en vue, de sorte qu'on est tout étonné de voir un méchant homme rendre à ses semblables des services qui surprennent celui qui les rend autant que celui qui les reçoit? Et indépendamment de ces événements inattendus, qui substituent tout à coup le bien au mal dans les combinaisons d'une âme dépravée, n'arrive-t-il pas chaque jour que les folies, les vices, les débauches de certaines personnes sont pour d'autres une occasion honorable de travailler et d'améliorer leur condition? Bien des faits particuliers viennent donc à l'appui de la thèse que Mandeville a eu le tort de généraliser. Mais en outre, et au-dessus des données de l'expérience, ne peut-on pas remonter, pour trouver une seconde manière d'expliquer cette thèse, jusqu'à la notion de la providence divine? Dieu, en créant l'homme imparfait et libre, savait que sa créature serait sujette à manquer à la loi du devoir. Mais au moment où il lui laissait le pouvoir d'y manquer, il posait sans doute dans les vues infinies de sa providence des limites au delà desquelles le vice ne pourrait pas étendre sa funeste influence. Il le forçait d'entrer au nombre des moyens qui servent à rendre heureuse l'espèce humaine. De toutes ces considérations il

résulte que le principe de Mandeville, si odieux qu'il soit, n'est pas absolument dénué de raison, et qu'il répond à certains faits attestés par l'expérience, et à certaines idées conçues *à priori*. Par conséquent on ne peut que féliciter Smith d'avoir cherché les fondements de ce principe. Au surplus, ce qui nous intéresse ici n'est pas tant de savoir avec quel à-propos Smith applique dans tel ou tel cas ses maximes de tolérance historique, que de juger s'il est toujours fidèle ; et certes cette fidélité ne pouvait être mieux constatée que par la pénible épreuve à laquelle le système de Mandeville la soumettait.

La discussion des théories morales de Hutcheson n'était pas de nature à embarrasser autant la bienveillance de son disciple. J'écarte en rapportant cette discussion tout ce qui est éloges et réflexions indulgentes, pour aller droit aux critiques; elles sont groupées sous deux chefs principaux : 1° la question de l'essence de la vertu ; 2° la question de savoir par quelle faculté l'homme connaît le bien et le mal moral. Hutcheson avait répondu à la première de ces questions en mettant l'essence de la vertu dans la bienveillance, et à la seconde en imaginant un sens moral. C'est contre ces deux solutions que Smith argumente successivement.

Il montre que si dans beaucoup de cas la bienveillance est jointe à la vertu, elle s'en sépare dans beaucoup d'autres, et qu'ainsi elle n'en est ni le fondement ni la condition permanente. Cette démonstration, que

j'ai développée moi-même en réfutant Hutcheson, est inattaquable. Malheureusement elle a pour Smith un inconvénient, c'est qu'elle tourne contre lui. En effet, quelle est sur la question qui nous occupe l'erreur de Hutcheson? C'est d'avoir cru que la vertu découle toujours du sentiment de la bienveillance, tandis que plusieurs faits prouvent le contraire. Eh bien, Smith commet la même erreur, à cette différence près que le sentiment auquel il rattache la vertu s'appelle dans sa doctrine non pas la bienveillance, mais le désir de la sympathie. Soyez bienveillant, avait dit Hutcheson, et vous serez vertueux. Smith modifie ce précepte, et dit : Voulez-vous être vertueux? Tâchez d'être l'objet de la sympathie de vos semblables. Or l'expérience contredit le principe de Smith, aussi bien que celui de Hutcheson. Elle atteste, contre Hutcheson, que la vertu est souvent étrangère à la bienveillance, et contre Smith, que beaucoup de résolutions vertueuses ne sont le résultat ni de la sympathie, ni du désir qu'on éprouve d'obtenir l'affection sympathique d'autrui.

Quant à l'hypothèse du sens moral, voici comment Smith la combat : il soutient non pas que la faculté spéciale à laquelle nous devons nos idées morales a été mal à propos assimilée aux sens par Hutcheson, mais qu'il n'existe aucune faculté pareille, et que les faits pour l'explication desquels on en imaginerait une peuvent s'en passer. Dans sa conviction, ces faits sont le produit de la sympathie, et Hutcheson, en les rap-

portant au sens moral, a multiplié sans besoin les principes de notre nature. Cette critique est évidemment mal fondée ; cependant on pourrait la défendre en la considérant du point de vue de la solution que Smith et Hutcheson lui-même donnaient au problème de l'essence de la vertu. Ranger la vertu, comme l'avaient fait ces philosophes, parmi les effets de la sensibilité, soit de la sensibilité sympathique, soit de la sensibilité bienveillante, c'était rendre presque inutile la fonction d'une faculté particulière destinée à nous faire discerner le bien du mal. Car si la moralité des actes dépend, dans toutes les conjonctures imaginables, de la docilité avec laquelle on obéit à tel ou tel sentiment, les notions morales peuvent s'expliquer à la rigueur par la conscience qu'on a de cette obéissance, et ce n'est pas la peine de supposer une faculté nouvelle pour lui attribuer ces notions. Lors donc que Smith reproche à Hutcheson son hypothèse d'un sens moral, et qu'il l'accuse d'avoir introduit dans son système plus de facultés qu'il n'en fallait pour rendre compte de tous les faits de la nature humaine, il a raison dans un certain sens, dans le sens des doctrines communes à ces deux philosophes. Mais si on se replace au point de vue d'une philosophie exacte, qui sait constater les vrais caractères du bien moral, et qui se garde de l'identifier avec la satisfaction de la bienveillance, ou de l'instinct sympathique, alors c'est Smith qu'il faut condamner aussi bien et plus encore que Hutcheson. Celui-ci au moins voit avec le sens commun que l'idée

du bien vient d'une faculté particulière ; c'est seulement lorsqu'il essaye de déterminer cette faculté qu'il se trompe ; tandis que Smith, en absorbant la faculté morale dans le sentiment sympathique, en lui refusant ainsi une existence spéciale et distincte, s'éloigne bien davantage du sens commun et de la vérité.

Je m'arrête pour récapituler ce qui précède ; je crois avoir mis hors de doute les deux points suivants : 1° Smith a découvert et rendu en termes parfaitement clairs cette féconde idée, qu'une théorie philosophique qui a rencontré beaucoup de partisans ne peut pas ne pas être vraie en partie, et que c'est pour avoir observé quelques côtés de la réalité qu'elle est vraie, et pour avoir négligé les autres qu'elle est fausse. Quoiqu'il n'ait pas énuméré toutes les conséquences qui découlent de cette idée, l'omission ne saurait lui en être reprochée, et l'on ne doit penser qu'à l'importance de sa découverte, non aux lacunes qu'il y a laissées. 2° Ce qui ajoute aux éloges qu'on lui doit, c'est qu'il a confronté son principe avec l'histoire, et qu'il n'a pas reculé ni échoué devant les systèmes qui rendaient cette confrontation embarrassante.

Voilà le double mérite des recherches historiques de Smith. Voilà ce qui le place parmi les philosophes qui ont jeté un regard pénétrant sur l'histoire de la philosophie. Aristote avait soupçonné, il y a deux mille ans, le principe historique de Smith ; non content de le soupçonner, Leibnitz, dans les temps modernes, en avait fait la règle constante de ses investi-

gations et de ses critiques. Smith, qui n'est pas comparable à ces grands hommes comme philosophe, et à qui son système n'ouvrait pas un si large horizon dans l'histoire, ne doit être que loué davantage pour avoir si bien saisi, si constamment pratiqué une idée que le caractère un peu étroit de sa philosophie morale lui permettait à peine d'embrasser. Je n'hésite donc pas à le ranger au nombre des précurseurs de cette méthode que j'ai décrite tout à l'heure, et qu'on peut appeler l'éclectisme, méthode qui a pour but d'éclairer la philosophie par l'histoire, laquelle s'éclaire à son tour par la philosophie.

En m'attachant maintenant à faire connaître l'économie politique de Smith, non pas dans ses détails, ce serait le sujet d'un livre fort étendu, mais dans son principe, j'ai besoin de justifier la digression apparente dans laquelle je vais m'engager. Or il suffit pour cela d'observer que l'économie politique est un produit important de l'intelligence, que dès lors elle tombe sous le contrôle de la philosophie, à laquelle seule il appartient de reconnaître et de juger les principales applications de l'esprit humain. Cette science a d'ailleurs avec la philosophie un rapport que beaucoup d'autres sciences n'ont pas : elle est nécessaire à la politique ; et comme celle-ci fait partie intégrante de la philosophie morale, il en résulte entre l'économie politique et la philosophie un certain nombre de points de contact. Enfin, et c'est une remarque que j'ai déjà faite au sujet de Hutcheson, la plupart des philosophes

écossais se sont occupés d'économie politique. L'un d'eux, Smith, a fait faire à cette science de mémorables progrès. C'est donc un devoir, dans une histoire de ces philosophes, de mentionner cette partie de leurs travaux ; la négliger serait une sorte d'injustice et d'ingratitude. Ces explications données, j'aborde l'ouvrage de Smith.

Les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* parurent en 1776. Elles excitèrent en Écosse et en Angleterre, et bientôt dans toute l'Europe, une prodigieuse sensation. Je ne connais pas de livre composé sur les mêmes matières qui ait jamais eu plus de succès. Smith fut regardé, à partir de ce moment, comme le père de l'économie politique ; et l'opinion générale lui conserve encore actuellement ce titre, quoique la science dépasse tous les jours les bornes où il s'était arrêté. La raison de ce constant et universel hommage rendu au génie de Smith est fort légitime. Beaucoup de savants avaient écrit avant lui sur l'économie politique ; mais c'est à lui que revient la gloire d'avoir réuni les matériaux qu'ils avaient amassés, et d'en avoir construit un monument dont il a comblé autant qu'il pouvait les lacunes ; il a, si je puis parler ainsi, constitué l'économie politique ; voilà l'éternel honneur qui demeure attaché à son nom.

On s'est beaucoup inquiété de fixer le degré précis de l'originalité des opinions de Smith ; cette question a suscité un grand nombre de controverses ; elle me paraît plus facile à résoudre qu'on ne l'a pensé. Sans

doute Smith a trouvé, soit auprès de ses devanciers, soit auprès de ses contemporains, des secours nombreux qui ont aplani les difficultés de sa tâche. D'abord il avait suivi les cours de Hutcheson, et probablement il en avait rapporté sur l'économie politique des notions plus nettes et plus complètes que celles que Hutcheson a insérées sous la forme d'abrégé dans un de ses traités de morale. D'un autre côté, plusieurs années avant la publication des *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Hume avait fait paraître des *Essais* et *Traités sur plusieurs sujets*, dont la partie économique a beaucoup aidé Smith, selon le témoignage de D. Stewart. Enfin, Smith avait vécu pendant quelque temps dans l'intimité de la fameuse secte des économistes français ; il avait lu leurs écrits, profité de leurs idées ; et le projet même qu'il avait conçu de dédier son livre à Quesnay, leur chef, à qui la mort enleva cet honneur, semble un aveu de la reconnaissance qu'il devait à ces hommes célèbres. On peut donc citer plusieurs antécédents du livre de Smith, plusieurs sources où il a puisé avant de l'écrire. Mais la facilité qu'il a eue de mettre à profit quelques découvertes faites avant lui n'ôte rien ni à la beauté des siennes, ni à la clarté qu'il a répandue sur celles d'autrui, ni à l'admiration qu'on lui doit pour avoir rassemblé les unes et les autres en un corps de science aussi admirable.

Les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* se composent de cinq livres ;

l'auteur en explique ainsi le sujet dans son introduction : « Les causes qui perfectionnent les facultés productives du travail, et l'ordre selon lequel son produit se distribue dans les différents états et conditions des hommes qui composent la société, sont le sujet du premier livre.

« Le second livre traite de la nature des fonds, de la manière dont on peut les augmenter par degrés, et des différentes quantités de travail qu'on met en mouvement, suivant les divers emplois qu'on peut faire de ces fonds.

« La politique de quelques nations a donné un encouragement extraordinaire à l'industrie de la campagne, et celle de quelques autres à l'industrie des villes. Les circonstances qui semblent avoir introduit et établi cette politique sont developpées dans le troisième livre.

« J'ai tâché d'exposer aussi clairement que je l'ai pu dans le quatrième livre les diverses théories d'économie politique, et leurs principaux effets en différents siècles et chez différentes nations.

« Le cinquième et dernier livre traite du revenu du souverain et de la république. J'ai tâché de montrer dans ce livre quelles sont les dépenses nécessaires du souverain ou de la république, quelles sont les différentes méthodes pour faire contribuer toute la société aux dépenses qui doivent tomber sur elle, enfin quelles sont les raisons qui ont porté presque tous les gouvernements modernes à engager quelque partie de leurs revenus ou à contracter des dettes. »

Ces recherches de Smith, et les cinq livres dans lesquels il les distribue, ne sont que les développements et les conséquences d'un principe général qu'il exprime ainsi dès le commencement de son livre : « Le travail annuel d'une nation est la source d'où elle tire toutes les choses nécessaires et commodes qu'elle consomme annuellement, et qui consistent toujours ou dans le produit immédiat de ce travail, ou dans ce qu'elle achète des autres nations avec ce produit. » Il dit ailleurs : « Le travail, ne variant jamais dans sa valeur, est la seule mesure réelle avec laquelle la valeur des marchandises peut en tout temps, en tous lieux, être comparée et estimée. » (*V.* livre I, ch. v.)

Ce principe qui place l'origine et la mesure de la valeur dans le travail est-il vrai ? Est-il le plus général et le plus élevé auquel on puisse faire remonter l'économie politique ? Ce qu'on doit avouer d'abord, c'est qu'il est supérieur à ceux qu'ont admis, soit au siècle dernier, soit même de nos jours, certains économistes. L'école de Quesnay, par exemple, pensait que les produits de la terre sont la source et le véritable type de la valeur ; et de cette prémisse elle tirait une foule de conséquences qui formaient tout un système. L'erreur de cette école est palpable : en effet, que peuvent valoir les produits de la terre, et les choses en général, quand on les considère intrinsèquement et indépendamment de leurs applications aux besoins de l'homme ? Il n'y a que leur rapport à

l'homme qui puisse les rendre précieux ; ce n'est donc pas des choses, mais de l'homme lui-même, envisagé comme les tournant à son usage, qu'on doit s'occuper, lorsqu'on veut fixer à la valeur une mesure universelle. Des économistes de nos jours, M. de Tracy et M. Say, frappés des défauts du point de départ de Quesnay, et tâchant de les éviter, sont partis de la considération des besoins de l'homme comme de l'idée la plus propre à fournir cette mesure tant cherchée. Ils ont, il est vrai, fait entrer le travail au nombre des conditions qui impriment aux choses une certaine valeur. Mais à voir comme ils exaltent l'idée de nos besoins, et comme l'esprit de leur philosophie les portait à l'exalter en effet, on peut dire sans hésiter que ce qui mesure pour eux la valeur d'un objet, c'est la propriété qu'il a de servir à la satisfaction de nos besoins. Cette doctrine est certainement préférable à celle de Quesnay ; elle s'accorde mieux avec les faits et enfante de moins fâcheuses conséquences ; voici pourtant en quoi elle pèche : Sans contredit les besoins de l'homme sont une condition indispensable de la valeur des objets, car il est trop clair que les choses n'auraient pas de prix pour nous si notre nature ne nous les rendait pas nécessaires ; mais M. de Tracy et M. Say n'insistent pas assez sur un élément sans lequel nous ne pourrions nous approprier, ni à plus forte raison faire naître aucune valeur. Cet élément, c'est la force libre, c'est la faculté que nous avons de disposer de toutes les choses de ce monde qui sont à

notre portée, c'est l'énergie enfin avec laquelle nous renversons les obstacles semés sur notre passage. Pourquoi, dans une contrée stérile, un boisseau de blé se paye-t-il plus cher que dans les pays d'une riche culture? Pourquoi, en supposant deux individus placés l'un dans les déserts de l'Afrique, l'autre à la porte d'un café, un verre d'eau a-t-il plus de prix pour le premier que pour le second? On peut admettre que dans les pays stériles et dans ceux qui ne le sont pas, dans les déserts comme à l'entrée d'un café, les besoins de la faim et de la soif sont aussi pressants. D'où vient donc qu'à cette égalité des besoins ne répond pas une égale valeur des objets? Je prends un autre exemple : je compare le prix exorbitant d'un diamant au prix très-modéré d'un morceau de pain. D'où vient que, dans ce cas, l'objet le moins nécessaire est celui qui vaut le plus, et l'objet le plus nécessaire celui qui vaut le moins? C'est qu'outre le besoin, il faut aussi calculer les efforts qu'il en coûte pour se procurer de quoi le satisfaire. Le marchand et l'acheteur évaluent, en attachant aux choses un certain prix, la quantité d'activité qu'on a dépensée ou qu'on dépenserait pour les obtenir. Si cette quantité est forte, le prix s'élève; il s'abaisse dans le cas contraire. C'est ce qui fait que la valeur des objets ne saurait être exactement proportionnée à nos besoins; elle participe aux variations d'un élément dont les deux économistes que j'ai nommés en dernier lieu n'ont pas assez marqué l'importance.

Je reviens à Smith : il est facile, d'après ce qui précède, de comprendre pourquoi je donne la supériorité à son principe sur ceux de Quesnay, de M. de Tracy et de M. Say. D'abord Smith fait dépendre la valeur des choses de leur rapport à l'homme, ce qui est plus raisonnable que de la regarder comme existant d'une manière absolue ; ensuite il met en première ligne l'idée du travail, et en seconde ligne seulement celle du besoin, ce qui me semble plus exact et plus profond que de ranger ces deux idées dans un ordre inverse, et d'effacer en quelque sorte derrière l'idée du besoin celle du travail. Je ne regarde pourtant pas comme irréprochable le principe de Smith, ou du moins la forme qu'il lui a donnée ; on va juger si je suis trop sévère.

Nul doute que ce ne soit le travail qui enfante la richesse, qui l'enfante plus ou moins péniblement, en raison des secours ou des difficultés que présentent les circonstances extérieures ; nul doute encore que le travail, en créant la valeur, ne puisse en mesurer le degré par le degré même de l'énergie, de l'habileté ou de la constance que nous déployons. Mais le travail lui-même n'est-il pas la conséquence d'un principe négligé par Smith, d'un de ces premiers principes au-dessus desquels on ne peut plus s'élever ? Si Smith s'était posé cette question, il aurait aisément aperçu l'objection que j'ai à lui faire. Il se serait dit que le travail n'est qu'un effet dont il faut chercher la cause, que ce n'est même qu'une abstraction sous laquelle

le langage nous dérobe une réalité vivante, à savoir, l'être libre, la force productive, ce que la psychologie appelle le MOI. Le MOI agissant et libre, telle est la puissance dont le travail est le produit, telle est la force dont le travail est la manifestation, tel est en un mot le principe du principe de Smith. Plaçons le MOI dans le temps, son théâtre primitif et nécessaire; nous aurons une succession d'actes libres, accomplis dans un nombre d'instants qu'il sera facile de déterminer; et en calculant le nombre de ces instants, en ajoutant à ce calcul l'appréciation de l'intensité avec laquelle la force se sera développée, nous arriverons à une mesure de la valeur des différents produits. Cette mesure est-elle plus haute que celle de Smith? Oui. Plus claire et plus philosophique? Oui. Nous l'adopterons donc; et si nous voulons la traduire sous une formule mathématique, nous la représenterons par le chiffre qui exprime l'intensité de la force productive ajouté à celui qui exprime la durée du temps.

L'idée de force libre, prise pour mesure de la valeur et pour principe de l'économie politique, conduit à un certain nombre de conséquences qui coïncident le plus souvent, mais non pas toujours, avec celles que Smith a tirées de l'idée du travail. Je vais les énoncer brièvement :

D'abord il faut distinguer, en économie politique, deux espèces de produits, les uns matériels, les autres immatériels et moraux. Cette distinction, que Smith n'a pas faite, sans cependant la nier, résulte de la

division même qu'on peut établir entre nos actes ; tantôt notre âme agit sur la matière, elle s'y incorpore en quelque sorte, de manière à donner des produits matériels; tantôt elle se sépare de la matière, et ses produits sont alors immatériels. Cette vérité semble bien simple et bien vulgaire. Qui ne voit en effet que le poëte, le mathématicien, le médecin, l'artiste, sont des êtres essentiellement producteurs tout comme l'artisan et l'industriel, et que le talent acquis par le travail des uns est un fonds qui a autant de valeur que les résultats visibles et palpables du travail des autres? Comment est-il possible d'oublier dans une science, dont le principe, la force libre, est spirituel, les productions les plus immédiates et les plus éminentes de ce principe? Voilà pourtant l'oubli que Smith a commis ; il n'a tenu compte que des valeurs fixées dans les objets matériels; celles qui sont immatérielles et morales, il les a passées sous silence, comme si elles n'existaient pas. On s'étonne de l'erreur d'un observateur si judicieux. Mais ce qui achève de confondre l'imagination, c'est de songer qu'il a fallu attendre jusqu'au XIX[e] siècle pour qu'un économiste, M. Say, se souvînt, dans l'énumération des richesses et des valeurs de ce monde, d'un chose à laquelle personne ne pensait, de l'intelligence.

Smith a été mieux inspiré sur la question de savoir s'il existe un genre de travail qui représente spécialement et à l'exclusion de tout autre l'industrie et la production. Il résout cette question négativement. Il

blâme avec raison les économistes qui ont vanté outre mesure l'utilité de l'agriculture ou du commerce, en dépréciant les autres directions de l'activité humaine. Pour traduire les idées de Smith dans notre langage, disons que l'industrie, étant fille de la force libre, ne se localise pas plus qu'elle. Sur quelque objet et dans quelque sens qu'elle se dirige, elle laisse partout son empreinte qui rend tous ses produits également légitimes; elle n'est donc pas plus agricole que manufacturière ou commerciale; elle est tout cela en même temps. Peu importe que certaines branches de travail acquièrent accidentellement une grande importance, qu'elles attirent à elles pendant un temps toute l'attention et tous les efforts d'un peuple. Ce fait passager ne saurait prévaloir contre la vérité des principes, et ne donne à personne le droit de rayer du livre de la science un genre quelconque de production.

C'est encore une conséquence de l'idée de force libre, et une des doctrines que Smith a le mieux défendues, que celle qui réclame la liberté de l'industrie en tout genre. L'industrie étant l'exercice de la liberté même, demander si elle doit être libre, c'est demander si la liberté doit l'être. L'activité de l'homme ne veut pas d'entraves; si on l'enchaîne, on diminue ses produits, on tarit la source de la prospérité publique et privée; on fait pis encore : on ment à un principe. J'approuve donc la sévérité avec laquelle Smith s'élève contre les atteintes portées à la liberté de l'industrie, sous quelque forme qu'elles se présentent, sous la

forme du monopole, sous celle des corporations et des maîtrises, sous celle des douanes qui gênent l'exportation et l'importation. Malheureusement ces mesures prohibitives ne peuvent pas être supprimées en un jour dans les pays où l'on a eu l'imprudence de les introduire. Trop d'intérêts y sont attachés, avec lesquels la justice commande qu'on transige. Mais il n'en est pas moins vrai qu'elles sont réprouvées par la science, comme la négation d'un droit, et comme un obstacle aux progrès de la fortune publique.

Beaucoup d'autres conséquences dérivent du principe par lequel j'explique toute l'économie politique. Je n'en citerai plus qu'une, qui a rapport à la question des impôts. On a discuté dans tous les temps et très-diversement résolu le problème de savoir sur quelles classes de produits il fallait que l'impôt fût assis. Les économistes aux théories étroites sont arrivés, par la force même de la logique, à présenter sur l'assiette des contributions publiques des idées exclusives et fausses, dont la réalisation, en frappant sur une seule classe de travailleurs, eût été une criante injustice. C'est ainsi que les disciples de Quesnay voulaient que l'agriculture fût seule imposée ; en cela ils ne faisaient qu'appliquer leur opinion, que les produits de la terre sont le type de la valeur. Mais lorsqu'on écrit en tête de l'économie politique les mots de *travail* et de *force libre*, on doit aboutir à une base d'impôts plus équitable, parce qu'on part d'un principe plus vrai. Smith disait : C'est le travail ; et nous disons, en cor-

rigeant sa formule : C'est l'activité libre qui crée les produits différents qui font la richesse sociale. Or tous les hommes peuvent travailler ; tous peuvent exercer, dans le but de produire la richesse, la liberté qu'ils ont reçue en naissant ; tous sont donc des êtres producteurs ; par conséquent ils doivent prendre chacun leur part des contributions et des charges sociales ; et il serait injuste qu'une espèce particulière d'industrie supportât seule le fardeau des impôts, sous le prétexte qu'elle est le type le plus parfait de la production.

Je regrette, en terminant cette discussion, que j'avais promis de borner à l'examen du principe de l'économie politique de Smith, de ne pas pouvoir entrer dans les détails de son livre. J'y recueillerais des idées qui, en passant dans la circulation des esprits, sont devenues classiques. J'y trouverais des démonstrations qui, sous le rapport de la clarté, de l'abondance des preuves, de la simplicité, peuvent être proposées comme des modèles. Quel magnifique chapitre en ce genre que celui qui ouvre le livre de Smith ! L'auteur veut montrer les avantages de la division du travail ; pour mieux frapper l'esprit du lecteur, il cite un métier qui n'est pas en apparence bien important, celui de l'épinglier. La fabrication des épingles, si elle s'exécutait par les mains d'ouvriers isolés, ne permettrait guère à l'un d'eux de faire par jour plus de vingt épingles. Qu'a-t-on imaginé pour accélérer la fabrication ? On a rapproché les ouvriers les uns des autres. On leur a

partagé jusqu'au dernier degré possible de la division tous les détails de leur travail. On a fait de chacun de ces détails le soin unique, et pour ainsi dire la profession d'une seule personne. Et grâce à cette méthode on est parvenu à obtenir de dix hommes réunis plus de quarante-huit mille épingles par jour, ce qui fait plus de quatre mille huit cents par tête. Après cette démonstration familière, qui est si concluante, Smith observe que la division du travail, en augmentant l'habileté et l'attention des ouvriers à mesure que leur tâche était plus simple et plus restreinte, a fourni l'occasion à plusieurs d'entre eux d'inventer des machines qui remplacent le bras de l'homme et multiplient la production. Par suite, les objets de fabrique sont devenus moins chers; la baisse de leurs prix les a mis à la portée des petites fortunes; c'est au point, comme le fait remarquer Smith, qu'un paysan économe de l'Europe peut être mieux vêtu que des rois d'Afrique qui règnent sur dix mille esclaves. Et cependant par combien de mains ne doit pas passer la simple étoffe de laine dont ce paysan se couvre! Les propriétaires de troupeaux en fournissent la matière première; les voituriers la transportent; les tisserands en font le tissu; les teinturiers y appliquent des drogues que les navigateurs sont allés chercher jusqu'à l'extrémité du monde; les marchands, les tailleurs, une foule d'hommes la travaillent successivement. Comment se fait-il qu'un pauvre paysan puisse ainsi recevoir et payer les services de ces milliers de personnes? C'est un des bienfaits de

la division du travail, dit Smith ; et il s'arrête là, ne pouvant sans doute rien ajouter à ces belles réflexions, si flatteuses pour l'orgueil du pauvre, si encourageantes pour l'industrie, si glorieuses pour l'humanité, dont les membres se trouvent ainsi contribuer au bien-être les uns des autres.

En quittant Smith pour continuer nos études sur la philosophie écossaise, nous n'espérons pas rencontrer de nouveau un économiste aussi profond, ni peut-être un moraliste aussi ingénieux. En revanche, nous trouverons parmi les successeurs de Smith des hommes qui ont établi la morale sur un fondement plus solide que la sympathie, et dont quelques-uns ont laissé, comme psychologues, un souvenir qui mérite d'être conservé.

SEPTIÈME LEÇON.

Reid est le véritable chef de l'école écossaise.— Sa vie.— Appréciation de son caractère et de ses écrits.— Le point de départ de ses doctrines est dans la réfutation de la théorie des idées représentatives.— Ses arguments contre cette théorie.— Sa polémique contre Berkeley, Hume et Descartes. — Comment il arrive à déterminer l'objet, les conditions et les limites des sciences philosophiques.

On peut regarder Reid comme le véritable chef de l'école écossaise. Hutcheson l'avait fondée; Reid l'a définitivement établie. Il lui a donné d'abord cette sage méthode d'observation qui tient l'esprit en garde contre le danger des hypothèses, et qui, si elle n'achève pas la science, la commence au moins d'une manière sûre et profitable. Ensuite, c'est lui qui le premier en Écosse a présenté dans ses leçons et dans ses ouvrages un corps de doctrines psychologiques assez originales pour qu'on pût les considérer comme nouvelles, assez complètes pour que ses disciples n'eussent plus guère qu'à les modifier ou à les développer sur certains points; Hutcheson et Smith s'étaient renfermés presque exclusivement dans la morale, laissant de côté les autres parties de la philosophie, ou les traversant avec trop de rapidité; Reid a été le psychologue par excellence de son école. Enfin il a contribué plus que personne à la faire reconnaître pour une école spéciale,

au moyen des discussions qu'il a soutenues contre les philosophes anciens et contre ceux de son temps. Ce qui marque l'avénement dans le monde d'une grande philosophie, ce qui rend visible à tous les yeux sa bannière, ce sont les combats qu'elle engage contre les philosophies rivales. Platon a fondé sa doctrine en renversant celle des sophistes; Aristote a fondé la sienne en combattant celle de Platon; à une époque plus rapprochée de nous, c'est sur les ruines de la scolastique que s'est élevé le cartésianisme. Il en est des écoles philosophiques comme des individus, dont la personnalité et la grandeur ne se déploient qu'à la condition des luttes les plus laborieuses. Cette condition, Reid l'a réalisée pour le compte de l'école écossaise pas son infatigable polémique contre la théorie des idées représentatives, contre le scepticisme de Berkeley et de Hume, et contre le système de Descartes.

Le rang élevé que Reid occupe dans l'histoire de la philosophie m'engage à retracer les détails de sa vie avec quelque étendue. J'analyserai la notice où son disciple D. Stewart les a pieusement recueillis.

Thomas Reid naquit en 1710 à Strachan, à vingt milles environ d'Aberdeen. Son père était ministre protestant; plusieurs de ses ancêtres avaient été ministres également. La simplicité des mœurs écossaises, unie à un certain amour des lettres, se transmettait héréditairement dans cette famille. Il est présumable que les exemples domestiques dont furent entourées les premières années de Reid firent naître en lui le

germe des qualités et des vertus de son âge mûr. Il avait environ douze ans lorsqu'il entra au collége Maréchal dans la ville d'Aberdeen. Il y suivit pendant trois ans le cours de philosophie de G. Turnbull. On a de ce professeur un ouvrage intitulé : « *Principes de philosophie morale,* » que Reid paraît avoir consulté avec fruit ; non qu'il se soit approprié les solutions particulières de Turnbull ; elles sont empruntées pour la plupart, s'il faut en croire l'aveu de l'auteur lui-même (*voy.* sa préface), aux écrits de Hutcheson ; et il y a certainement une grande différence entre la philosophie de Hutcheson et celle de Reid ; mais quand on voit l'éloge que Turnbull fait de la méthode baconnienne dans son livre, et le soin qu'il prend de montrer la parfaite identité de cette méthode et de celle que réclame la philosophie, on ne peut douter que ses idées sur cette question n'aient profité à son élève.

La nomination de Reid à une place de bibliothécaire lui permit de prolonger son séjour dans l'université et de compléter son instruction ; il s'appliqua particulièrement aux mathématiques. En 1737, au retour d'un voyage qu'il avait fait en Angleterre, on le choisit pour être ministre à New-Machar, dans le comté d'Aberdeen. C'est alors que son goût, qui s'était partagé jusque-là entre diverses sciences, se fixa plus spécialement sur la philosophie. Il entreprit la recherche des lois de la perception externe, amassant à loisir, et probablement sans avoir encore de projet arrêté, les matériaux dont se composa plus tard une partie de

ses ouvrages. Le premier écrit où il annonça au public sa vocation philosophique, fut un mémoire inséré dans les *Transactions philosophiques* de la Société royale de Londres (1748), sous ce titre : *Essai sur la quantité, à l'occasion d'un traité où les rapports simples et composés sont appliqués à la vertu et au mérite.* La curiosité qui s'attache aux débuts d'un auteur célèbre peut seule donner quelque valeur à cet opuscule. Le titre choisi par Reid fait allusion à la *Recherche sur l'origine des idées de beauté et de vertu* par Hutcheson; et le fond de l'ouvrage est une réfutation de la tendance qui a entraîné Hutcheson comme bien d'autres à introduire en morale la méthode des mathématiciens. Peut-être est-il juste d'observer que les torts d'une pareille tentative ont été de la part de Hutcheson plus apparents que réels. Dans la découverte et l'exposition de ses principes, il s'est constamment aidé de la méthode psychologique; s'il en a essayé une autre, celle des mathématiciens, dans quelques détails de son système, c'est, il faut l'avouer, une erreur qui méritait à peine d'être relevée. Combien ne citerait-on pas de philosophes qui, en théorie et en pratique, ont soumis la philosophie, d'une manière plus sérieuse et avec un dessein plus marqué, aux procédés mathématiques? C'était à eux plutôt qu'à Hutcheson que devaient s'adresser les allusions de la critique de Reid.

En 1752, Reid revint dans la ville d'Aberdeen pour y occuper la chaire de philosophie au collége du Roi.

L'usage de l'université réunissait sous le titre de cette chaire l'enseignement des mathématiques, celui de la physique, celui de la logique et celui de la morale. Le nouveau professeur ne fut pas au-dessous de cette tâche difficile. Quelques années plus tard, en 1763, il publia la *Recherche sur l'esprit humain d'après les principes du sens commun*, ouvrage dont Priestley a fait la critique. Cette publication attira sur lui les regards de l'université de Glasgow. On lui fit accepter la place que Smith laissait vacante. Il en résulta dans sa position un changement favorable à la direction de ses travaux. N'étant plus forcé d'embrasser dans son cours trois ou quatre sciences différentes, qu'un même homme ne peut guère cultiver avec succès, Reid eut plus de temps à donner aux problèmes philosophiques, et ce temps fut mieux employé. Toutefois il y eut un moment où l'exemple de son prédécesseur et la vogue dont jouissait l'économie politique l'engagèrent à composer sur les questions de commerce des essais qu'il communiqua au cercle de ses amis. Vers la même époque son ancien penchant pour les mathématiques s'était réveillé; on le voyait, à l'âge de cinquante-cinq ans, suivre avec le zèle d'un jeune homme des leçons de mathématiques. La philosophie aurait pu se croire oubliée, mais en réalité elle restait le but suprême des pensées de Reid; les mathématiques et l'économie politique n'eurent que quelques-uns de ses loisirs.

Il est aisé de se représenter le plan des leçons de Reid, et ce qu'elles offrent de plus remarquable; les

résultats en sont consignés dans ses livres, sauf un système de morale pratique et des vues générales sur le droit naturel et sur les fondements de la politique, qui formaient le complément de son cours. L'idée d'initier la jeunesse aux théories délicates de la philosophie sociale et politique n'étonnait personne en Écosse ; c'était une des traditions de la chaire de Smith et de Hutcheson, et Reid y demeura fidèle. Quant au mérite oratoire du professeur, D. Stewart en parle avec un peu d'embarras. On voit par ce qu'il dit que Reid n'improvisait presque jamais, et que sa manière de lire était loin de racheter les inconvénients d'un pareil mode d'enseignement. L'attention de ses nombreux auditeurs était soutenue par l'intérêt de ses doctrines, et par l'excellent style dans lequel il les rédigeait.

En 1780, Reid quitta sa chaire, moins pour assurer à sa vieillesse quelques jours de repos que pour travailler à son aise aux publications dont ses souvenirs et ses notes de professeur lui fournissaient la matière. En 1785, il fit paraître ses *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, et en 1788 ses *Essais sur les facultés actives*. Ces deux ouvrages auxquels il faut joindre une analyse de la logique d'Aristote, publiée à la suite des *Esquisses* de lord Kames, en 1774, marquèrent le terme de sa carrière d'écrivain. Quelques autres écrits de peu d'étendue, que mentionne D. Stewart, un examen des opinions de Priestley sur la matière et l'esprit, des observations sur l'utopie de Thomas Morus, etc., paraissent dénués d'importance ;

c'étaient les délassements d'une vieillesse toujours studieuse. Reid mourut à Glasgow, en 1796, après avoir eu la douleur de survivre à quatre de ses enfants.

Peu de philosophes, même parmi les savants, ont vécu d'une manière aussi paisible, aussi régulière que Reid. Sa vie mériterait d'être proposée comme modèle. Elle réalise assez bien l'opinion qu'on aime à se faire des mœurs et du caractère d'un philosophe. Une grande tempérance, une droiture inflexible, beaucoup d'amour pour la vérité, une patience extraordinaire de méditation, une bienfaisance qui s'environnait de toutes les précautions de la délicatesse et de la modestie, enfin la double foi d'un philosophe et d'un ministre protestant dans l'immortalité de l'âme, tel est le portrait que D. Stewart nous fait de son maître. Qu'a-t-il manqué à cette rare et ferme vertu ? Rien, si ce n'est peut-être de plus rudes épreuves. Enfermé dans son presbytère ou dans son cabinet d'études, ne voyant qu'un petit nombre d'amis qui s'associaient à ses habitudes et à ses goûts, presque exclusivement occupé de science et prenant volontiers la science par le côté le plus spéculatif, Reid ne connut ni les dangers de la vie du monde, ni les orages des passions, ni rien de ce qui troublait à cette époque l'intelligence et le cœur des philosophes français. La lutte contre la théorie des idées considérée comme intermédiaire entre l'esprit et l'objet, et surtout contre le scepticisme de Hume, fut la grande affaire de sa vie. On devine en le lisant que le souvenir de Hume pesait

sur sa pensée et que le vénérable professeur de Glasgow était obligé de faire des efforts pour ne pas laisser trop éclater la vivacité de sa colère. Certaines pages prouvent même que la patience et la modération philosophique lui échappaient quelquefois. Dans la conclusion de sa *Recherche*, il traite de *monstre* la doctrine sceptique de Hume ; il le compare naïvement à la furie Alecto qui se précipite dans le gouffre de l'enfer, et il a grand soin de citer les vers énergiques où ce gouffre est dépeint par Virgile. Ses réflexions sur Berkeley ne sont pas empreintes d'autant de rigueur ; le but religieux et dogmatique que Berkeley affectait de poursuivre adoucissait sans doute à son égard la sévérité de Reid ; au lieu que Hume, qui avait abandonné les respectables croyances de son pays pour se jeter dans l'excès du scepticisme, Hume qui avait rapporté de son commerce avec la France et avec la haute société de Londres cette grâce légère et moqueuse avec laquelle il se jouait de toutes les opinions reçues, inspirait à Reid un sentiment dont celui-ci n'a pas toujours dissimulé l'amertume.

Je ne sais si Reid, en supposant qu'il eût été moins étranger qu'il ne l'était à l'histoire des doctrines philosophiques françaises du XVIIIe siècle, les eût jugées avec plus d'indulgence que celles de Hume. Dans tous les cas, on doit regretter qu'il en ait su si peu de chose (1). Elles eussent élargi le cercle de ses

(1) Voy. dans les pièces justificatives la première lettre de Reid.

paraison des théories de Hume et de Berkeley, et de celles de Condillac, par exemple, eût pu lui suggérer des rapprochements intéressants. Condillac dit dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* : « Nous ne sortons point de nous-mêmes, et ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons. » Il dit ailleurs : « Nous nous dépouillons de nos sensations pour en revêtir les objets. » (*Art de penser.*) Si Reid avait lu ces phrases, il aurait pu se figurer qu'il avait sous les yeux une traduction française de Hume et de Berkeley. Malheureusement il paraît avoir peu connu les ouvrages de philosophie que la France produisait alors. Il nomme Rousseau dans sa *Recherche*; mais je ne me rappelle pas qu'il ait parlé nulle part de Condillac, de Voltaire, de d'Alembert, de Diderot ; peut-être même quelques-uns de ces noms n'étaient-ils pas arrivés jusqu'à lui. Chose singulière que le retentissement de cette puissante philosophie française du XVIIIe siècle, qui attirait sur elle l'attention de tant de peuples, et dont l'intérêt semblait dominer tous les intérêts, ait à peine pénétré dans les régions de paix et de sérénité qu'habitait l'intelligence de Reid !

En revanche, Reid s'était inquiété de connaître la France philosophique du XVIIe siècle. Tout prouve qu'il en avait lu les productions les plus remarquables. Il analyse dans ses écrits les doctrines de Descartes et de Malebranche ; il accorde à un de ses devanciers, au grand Arnauld, qui avait attaqué l'hypothèse des idées représentatives, à l'encontre du

système de Malebranche, des éloges mérités ; il consacre à un autre de ses devanciers, au père Buffier, qui avait tâché de ramener la philosophie aux vérités premières du sens commun, une mention de reconnaissance. En somme, l'étude approfondie des philosophes français les plus célèbres de cette époque et des philosophes anglais des deux derniers siècles forme la meilleure partie de l'érudition philosophique de Reid. Sur l'antiquité grecque, et en particulier sur Platon et Aristote, ses connaissances historiques manquent d'étendue et d'exactitude. Il témoigne pour le système péripatéticien une sorte de dédain qui fait soupçonner qu'il l'avait moins étudié dans les textes originaux que dans les livres où l'on décriait Aristote depuis deux siècles. Quant à Platon, il le range parmi les partisans de l'hypothèse des idées représentatives. La raison qu'il allègue pour lui attribuer cette hypothèse est curieuse : on se rappelle que Platon, dans le dialogue *de la République*, imagine des hommes enchaînés dans une caverne depuis le jour de leur naissance. Ils ont le dos tourné à l'ouverture de leur prison ; derrière eux passent des objets dont ils ne peuvent apercevoir que les ombres ; et ces ombres, ils les regardent, dans leur ignorance, comme les seules réalités existantes. Leur illusion représente, selon Platon, celle d'un homme qui se bornerait aux connaissances acquises par les sens, en négligeant l'essence des choses, la généralité, ce qui constitue l'unique et vraie réalité dans la doctrine platonicienne. L'allégorie

de la caverne ne signifie pas autre chose. Reid, qui ne la comprend pas, y voit seulement que Platon condamne les sens à ne saisir que des ombres, et que par conséquent il explique la perception externe par l'interposition des images ; et grâce à ce singulier commentaire, voilà Platon confondu parmi les partisans des idées représentatives, sans s'y être plus attendu que quelques autres philosophes à qui Reid attribue un peu malgré eux cette hypothèse.

J'en viens de dire assez pour faire apprécier dans ce qu'elle a de solide et dans ce qu'elle a de faible l'érudition philosophique de Reid. Après avoir caractérisé en lui l'homme et l'érudit, je devrais juger l'écrivain ; mais c'est une tâche si difficile à remplir pour quiconque examine des livres composés dans une langue étrangère, que je n'ose pas hasarder sur ceux de Reid les remarques qu'un Anglais seul pourrait faire. Je les considère uniquement du point de vue de ces règles générales qui dépendent non pas du génie de tel ou tel idiome, mais de la constitution même du langage. Ainsi envisagés, on ne peut nier qu'ils ne réunissent toutes les qualités d'un style vraiment philosophique. Sans avoir la grâce et la vivacité de ceux de Berkeley, ni l'élégance de ceux de Hume, ils ne le cèdent en clarté ni aux uns ni aux autres, et cette clarté qui tient à la précision et à la simplicité de l'expression, est telle, que, malgré le défaut fréquent de transitions, malgré l'absence d'un plan suffisamment systématique, chacun de ces écrits pris à part forme un ensemble

que saisit sans peine l'intelligence du lecteur. D'un autre côté, si Reid s'est montré un peu trop sobre d'images dans ses livres, on doit le louer du moins de n'en avoir ordinairement employé que de très-justes; il dit dans la dédicace de sa *Recherche*, en parlant des sceptiques : « Je me les représente comme des hommes occupés à examiner l'édifice des connaissances humaines et à faire des trous dans les endroits faibles; cependant on répare la brèche, et l'édifice entier en acquiert beaucoup plus de solidité qu'auparavant. » Pouvait-on exprimer par une comparaison plus exacte les services que les sceptiques rendent indirectement et involontairement à la philosophie ?

Je viens de faire connaître la vie et le caractère de Reid, ainsi que le mérite de ses écrits. Je passe maintenant à l'exposition et à l'examen de sa philosophie.

C'est dans la polémique de Reid contre les idées représentatives qu'il faut chercher son principal titre philosophique et le point de départ de ses doctrines. Il le dit lui-même dans une lettre au docteur Grégory : « Je manquerais de franchise si je ne faisais l'aveu que je trouve quelque mérite dans ce que vous vous plaisez à nommer ma philosophie; mais je pense qu'il réside principalement dans la mise en question de la théorie commune des *idées ou images des choses dans l'esprit*, considérées comme les seuls objets de la pensée; et encore si je vous racontais en détail ce qui m'a conduit à révoquer en doute cette théorie après l'avoir longtemps tenue pour évidente et incontestable, vous

penseriez comme moi qu'il y a eu beaucoup de hasard dans cette affaire... Berkeley et Hume ont plus fait pour produire cette découverte que celui même qui l'a rencontrée ; et à peine peut-on m'attribuer dans la philosophie de l'esprit humain une seule observation qui ne découle facilement de la destruction de ce préjugé. » (Voyez la *Biographie de Reid* par D. Stewart.) C'est donc l'argumentation de Reid contre cette théorie célèbre qui nous donnera la clef de sa philosophie.

La théorie des *idées* est connue de tout le monde. On sait qu'elle avait pour but d'expliquer le rapport de l'esprit et de l'objet extérieur dans l'acte de la perception, et que, pour parvenir à ce résultat, les philosophes avaient imaginé un être intermédiaire qu'ils appelaient idée ou image, et qui, par sa vertu représentative, opérait cette communication entre l'esprit et l'objet. Cette théorie avait été presque universellement admise. Arnauld, qui l'avait attaquée au XVIIe siècle dans son livre *des vraies et des fausses idées*, n'avait pas réussi à l'ébranler. Reid l'accepta d'abord comme tout le monde, ainsi qu'il l'avoue dans son deuxième *Essai sur les facultés intellectuelles* (chap. XI.) Puis la lecture attentive de Berkeley et de Hume le fit réfléchir. Berkeley avait tiré du système des *idées* cette conséquence, qu'une idée, ne pouvant représenter autre chose qu'elle-même, ne saurait nous donner une notion exacte des objets extérieurs; il avait donc nié l'existence de la matière. Hume, adoptant cette con-

séquence, y avait joint d'autres conclusions sceptiques touchant l'existence des êtres immatériels. A la vue des effrayants résultats auxquels la théorie des idées venait de conduire ces deux philosophes, Reid sentit le besoin de la combattre, et de renverser par là le principe du scepticisme. Voici les principaux points de cette célèbre polémique :

Il accuse d'abord la théorie des idées de choquer le sens commun par ses conséquences. Le sens commun croit invinciblement à une réalité extérieure, distincte de l'esprit qui la perçoit ; il y croit en dépit des philosophes qui veulent prouver le contraire ; il proteste en faveur de cette croyance dans la conscience même de ces philosophes, de telle sorte qu'ils n'ont jamais pu mettre leur scepticisme en pratique. Il est facile de voir, à la vivacité inaccoutumée du langage de Reid, que le bon et sage Écossais qui avait admis pendant quelque temps les idées représentatives, en veut à cette théorie d'avoir surpris sa prudence, et de l'avoir mis, à son insu, en révolte contre le sens commun. Aussi, du moment qu'il a découvert les monstrueuses conséquences qu'elle recèle dans son sein, s'empresse-t-il de se venger de cette surprise ; lui dont la critique est habituellement si calme et si douce, trouve des accents d'indignation pour flétrir cette folie de la science. « Les habitants de la campagne et des forêts, les pauvres, les bergers, les ouvriers, les artisans et le commun des hommes, croient tous fermement qu'il y a un soleil, une lune, des étoiles, une terre que nous habi-

tons, une patrie, des amis et des parents que nous aimons, des terres et des maisons que nous possédons. Les philosophes, regardant en pitié cette crédulité du vulgaire, ne croient et ne veulent croire que ce qui est véritablement fondé sur le raisonnement. On devait s'attendre que, dans des matières si importantes, leur preuve serait aisée et à la portée de tout le monde : au contraire, elle est précisément ce qu'il y a de plus difficile à comprendre. Ces trois grands hommes (Descartes, Malebranche et Locke) avec toute la bonne volonté possible, n'ont jamais été capables de tirer des trésors de la philosophie un seul argument propre à convaincre un homme qui sait raisonner de l'existence d'un seul des corps qui l'environnent. « O sublime philosophie, fille de la lumière ! mère de la sagesse et de la science ! si tu es telle, à coup sûr tu ne t'es pas encore montrée à l'esprit humain, et tu n'as encore répandu sur nous, de l'éclat de tes rayons, que ce qu'il en fallait pour nous faire apercevoir l'obscurité qui couvre les facultés humaines... Si tu n'as pas la puissance de dissiper ces nuages et ces fantômes que tu as toi-même élevés, retire ce rayon que tu ne donnes jamais que d'une main avare, et qui a jeté une espèce de sort sur nos esprits. Je n'ai plus pour toi ni foi ni respect ; je renonce à ton flambeau ; laisse mon âme suivre bonnement la pure lumière du sens commun. » (*Recherche...*, chap. I, sect. 3.)

Ailleurs c'est l'ironie que Reid emploie : « Enfin le triomphe des idées fut parfait dans le *Traité de la*

nature humaine, qui anéantit les esprits, et ne laissa dans l'univers d'autre existence que celle des impressions et des idées. Qui sait si dans la suite des temps ces deux puissances ne tourneront pas leurs armes contre elles-mêmes, et si, ne trouvant plus rien à combattre, elles ne s'entre-détruiront pas, plongeant alors la nature entière dans un vide affreux, au sein duquel aucune existence ne surnagera ? Cet événement mettrait à coup sûr la philosophie aux abois ; car quelle matière de dispute lui resterait-il, si les idées et les impressions étaient détruites ? » (Voyez *Recherche*..., chap. II, sect. 6.)

Là ne se borne pas la réfutation de Reid ; des conséquences il passe au principe. Quand une théorie contredit aussi ouvertement le sens commun, il faut, pour être admise, qu'elle repose sur de bien puissantes raisons. Il est nécessaire qu'elle soit rigoureusement vraie, simple et d'une évidence parfaite. Et encore, même dans ce cas, la théorie n'en restant pas moins en opposition avec la croyance universelle, il n'y aurait pas de raison pour lui sacrifier le sens commun. Mais, à vrai dire, l'esprit n'éprouve point ici cet embarras ; il n'a pas à se décider entre une vérité évidente et une autre qui ne l'est pas moins. Que la théorie des *idées* n'ait point ce caractère, et que, loin d'être le produit légitime et nécessaire d'une faculté de l'esprit, elle soit née d'un caprice, nous dirons si l'on veut d'un besoin de l'imagination, c'est ce qu'il est facile de démontrer.

L'idée vient-elle de l'expérience sensible ? En la

supposant matérielle, personne ne l'a jamais vue, touchée ou sentie, de l'aveu même de ses plus fermes partisans. Vient-elle du sens intime? Mais en la supposant immatérielle, qui pourrait soutenir, qui a jamais soutenu que nous en avons conscience? Vient-elle de l'induction, fondée sur l'une ou l'autre observation? Mais, dans ce cas, qu'on cite les faits sur lesquels elle s'appuie! Il est remarquable que ses partisans n'aient pas une seule fois fait un appel même indirect à l'expérience. On ne dira pas non plus que *l'idée* est une vérité évidente *à priori* conçue par la raison, ou une vérité déduite d'un principe évident? Car ce double caractère d'évidence et de necessité ne se trouve point dans *l'idée* et n'a jamais été invoqué par ses partisans.

Le vrai, l'unique fondement de la théorie reconnue et proclamée par la plupart des philosophes, c'est la nécessité d'admettre l'idée pour expliquer le mystérieux rapport de l'esprit et de l'objet dans l'acte de la perception; c'est au nom de cette nécessité seule qu'ils ont bravé le sens commun. Y a-t-il un autre exemple d'une pareille hardiesse dans l'histoire de la pensée?

Mais que serait-ce donc, si on venait à démontrer que cette hypothèse impérieuse, qui exige le sacrifice de nos plus fermes croyances, est impuissante à expliquer ce qu'elle a pour but d'expliquer? Or rien n'est plus facile. L'idée représentative a été imaginée pour expliquer le rapport de l'esprit et de l'objet dans l'acte de la perception. Comme on supposait sans preuve que ce rap-

port ne peut avoir lieu directement à cause de la profonde différence des deux substances, on a fait intervenir une substance intermédiaire qui pût à ce titre leur servir de point de communication. L'hypothèse est fort ingénieuse, mais comme l'idée n'est point une abstraction dans l'opinion de ses partisans, mais une entité positive, une vraie substance, il faut bien savoir quelle est la nature de cette substance. Est-elle matérielle ? En ce cas, quand on admettrait qu'elle est infiniment plus subtile que les corps sensibles, il resterait toujours à expliquer comment l'esprit peut communiquer avec un corps. Est-elle immatérielle ? Même difficulté. Car, si elle est de même nature que l'esprit, il n'y a pas de raison de croire qu'elle puisse communiquer avec les corps extérieurs plutôt que l'esprit lui-même, et on ne voit pas comment ce qui, dans l'hypothèse, n'a pas de forme, peut représenter un objet figuré. Dira-t-on qu'elle participe de la matière et de l'esprit sans être l'un ou l'autre ? Mais alors ce n'est plus même un être d'imagination, puisque cette faculté ne conçoit rien en dehors des esprits et des corps, et nous sortons tout à fait du domaine de l'intelligible. Voilà donc une théorie qui est venue bouleverser la science et remettre en question les vérités les plus certaines, afin d'expliquer un seul fait, et qui ne remplit même pas son but.

Mais on peut encore pousser la réfutation plus loin. Ce besoin d'explication qu'invoque la théorie et qu'elle satisfait si peu d'ailleurs, est-il légitime ? C'est ce que

Reid ne pense pas. Selon lui, ce serait se faire une fausse idée de la science que de croire qu'elle est appelée à tout expliquer. Il y a des faits qui ne sont pas susceptibles d'explication; ce sont les faits simples et vraiment primitifs. Ceux-là servent à expliquer les autres, sans être eux-mêmes explicables. Or n'est-ce pas là précisément le caractère du fait de perception. Quand je perçois, à la suite d'une impression organique, un objet extérieur, je crois à l'existence de cet objet, en tant que distinct de moi-même. Si vous me demandez sur quel fondement repose ma croyance, je vous répondrai qu'elle se fonde sur elle-même et qu'en dernière analyse je crois parce que je crois. Toute croyance à l'objet de ma perception est un acte de foi; et il ne faut pas s'en étonner, ni s'effrayer pour la certitude du monde extérieur; car toutes les croyances primitives et fondamentales de l'intelligence sont autant d'actes de foi. Je crois parce que je perçois, parce que je conçois, parce que je me souviens, parce que je juge, parce que je raisonne. Je puis bien remonter d'une induction à la perception qui lui a servi de base, d'une démonstration à la conception *à priori* qui lui a servi de point de départ; dans ces deux cas, la raison de la légitimité de ma croyance est une perception primitive ou une conception *à priori;* mais la raison de la légitimité de ces deux actes de mon esprit est en eux-mêmes, parce qu'ils sont absolument simples et irréductibles. Et même quand je contrôle une induction ou une démonstration, ce n'est pas la faculté de raisonne-

ment ou d'induction que je contrôle, c'est la donnée sur laquelle s'appuie l'une ou l'autre; quant à ces facultés, comme toutes les autres elles ont en elles-mêmes leur principe de légitimité; et je n'ai pas d'autre raison de croire à leur témoignage. En résumé, tout fait simple et primitif n'a besoin ni de démonstration, ni d'explication; l'hypothèse des idées qui a pour but d'expliquer un fait de ce genre, ne vient donc pas d'un légitime besoin d'explication. Il y a plus; c'est que quand la science veut démontrer ou expliquer une chose qui n'est susceptible ni d'être expliquée ni d'être démontrée, comme elle tente l'impossible, elle compromet l'existence même de cette chose par une mauvaise explication ou une fausse démonstration. C'est ce qu'a fait Descartes ici; il a mis en péril la réalité du monde extérieur en voulant la prouver, et a ouvert la porte au scepticisme de ses successeurs.

En ruinant la théorie des idées, Reid avait sauvé l'existence du monde matériel des attaques de Hume et de Berkeley. Il lui restait à défendre le monde spirituel, c'est-à-dire l'âme humaine et Dieu contre le scepticisme universel de Hume. On sait que la croyance à l'existence de l'âme et de Dieu s'appuie sur deux principes qui sont le principe de causalité et le principe de substance. Sans le principe de causa ité, l'esprit n'irait pas au delà du fait qu'attestent les sens ou la conscience; sans le principe de substance, il n'arriverait pas à concevoir ce fait comme un attribut ou une propriété que la raison rattache nécessairement à un

sujet. Mais il s'agit de savoir d'où nous viennent ces deux principes, et quelle est leur légitimité. Hume qui n'admet que deux sources d'idées, l'expérience sensible et l'expérience de la conscience, prétend qu'ils ne sortent ni de l'une ni de l'autre, et que les notions mêmes de substance et de cause qui sont impliquées dans ces principes, n'ont aucune origine claire et légitime. Il en conclut que la croyance à l'existence de l'âme et la croyance à l'existence de Dieu, qui reposent toutes deux sur ces principes et sur ces notions, sont dénuées de fondement. Pour réfuter la conclusion de Hume, Reid remonte aux prémisses d'où elle est tirée. Sans aucun doute, dit-il, la croyance aux êtres immatériels est un préjugé, si tout procédé de l'esprit se borne aux jugements des sens, à ceux de la conscience, et aux généralisations expérimentales fondées sur ces deux sortes de jugements Mais l'esprit humain possède d'autres facultés, qui peuvent nous donner les deux principes en question. Le principe de causalité, par exemple, n'émane certainement ni des sens, ni de la conscience, ni d'une généralisation expérimentale quelconque; il est réel cependant; et c'est l'exercice de la raison qui nous le fournit. Pour savoir que tout fait a une cause, il n'est pas nécessaire de connaître d'avance et de comparer le fait et la cause. Un seul terme suffit pour suggérer à l'esprit la notion de l'autre terme, et du rapport qui les unit; à peine a-t-il perçu un phénomène, qu'il en conçoit la cause, et le rapport nécessaire du phénomène à la cause. Il

en est de même du principe de substance. Or, puisque ces deux principes sont le produit légitime de l'une de nos facultés, il faut en reconnaître l'autorité, et accepter comme solidement assises les croyances auxquelles ils servent de base.

Reid, en faisant ainsi justice de quelques-unes des opinions sceptiques de Hume, recherche quelle peut être l'origine de ces doctrines si contraires au sens commun, et trouve que cette origine est dans la philosophie même de Descartes. C'est en démontrant l'existence du monde extérieur que ce philosophe en a affaibli la certitude. Mais comment a-t-il été conduit à la démontrer? Voici l'explication de Reid: Descartes a conçu la science entière sur le modèle de la géométrie; il a donc transporté la méthode et les principes de cette science abstraite dans toutes les parties de la philosophie, et particulièrement en métaphysique. Toute science n'étant pour lui qu'une série de propositions rigoureusement déduites les unes des autres, et qui se rattachent toutes de près ou de loin à un principe unique, simple et évident *à priori*, il cherche et parvient à découvrir, dans son livre des *Méditations*, une première vérité au-dessus du doute, à savoir l'existence de l'être pensant, d'où il déduit, par une dialectique subtile et profonde, la nature de l'âme, son immatérialité, son immortalité, puis l'existence de Dieu, puis enfin la réalité du monde extérieur. Or rien n'est plus contraire à la vraie méthode qu'une pareille construction de la science;

si, en géométrie, on rattache toutes les propositions à un petit nombre de principes, ce n'est pas pour rendre la science plus simple, plus claire, ou plus élégante ; c'est parce qu'ainsi le veut la nature même des vérités géométriques. Mais en philosophie, c'est une autre méthode qu'il faut employer. Si les vérités qui composent cette science ne sont pas de nature à être déduites les unes des autres, et rattachées à une seule proposition première, il n'y a pas lieu de tenter violemment et sur des faits qui résistent, cet arrangement tout géométrique. Pourquoi ne reconnaître qu'une vérité incontestable, s'il y en a plusieurs? Si Descartes ne met pas en doute l'existence de la pensée, attestée par la conscience, c'est qu'il croit *à priori* au témoignage de cette faculté; mais alors pourquoi doute-t-il de l'autorité des autres? Si l'intelligence humaine est véráce, elle l'est dans toutes ses facultés ; elle l'est dans la perception externe comme dans la conscience, comme dans le raisonnement ; il n'y a aucune raison de ne pas tout admettre ou de ne pas tout nier.

Cette triple polémique engagée contre Berkeley, Hume et Descartes, conduisit Reid à des conclusions générales très-importantes sur l'objet, les conditions et les limites de la philosophie. Il comprit que les hypothèses, les erreurs et les absurdités dans lesquelles était tombée la science, venaient de ce que ses prédécesseurs s'étaient trompés sur ces trois points. Ainsi l'hypothèse des idées avait pris naissance

dans un dangereux penchant à tout expliquer, même les choses inexplicables, et dans une tendance non moins fâcheuse à mêler les notions du monde physique à celles du monde moral dans l'explication des phénomènes moraux. L'une des causes du scepticisme de Hume était la doctrine cartésienne, qui avait soumis à la démonstration l'existence de la réalité extérieure. Instruit par cette expérience, Reid s'efforce de définir plus nettement qu'on ne l'avait fait avant lui l'objet, les conditions et les limites de la philosophie.

L'objet de la philosophie est la description des phénomènes de l'esprit humain. Elle ne s'occupe pas de savoir s'ils dérivent des faits organiques ou s'ils en sont indépendants ; comme ils conservent leurs caractères dans toutes les hypothèses possibles, elle les étudie abstraction faite des causes. D'un autre côté, le monde matériel a ses lois, le monde moral a les siennes ; et c'est un préjugé de croire que celles-ci sont moins simples que celles-là : expliquer l'esprit par la matière ou la matière par l'esprit, c'est obscurcir au lieu d'éclaircir, c'est compliquer au lieu d'expliquer. D'ailleurs la description des faits s'altère et se dénature dans cette confusion des deux mondes ; quand, pour expliquer un certain ordre de phénomènes moraux, on a invoqué une loi physique, ou bien que, pour rendre compte de faits matériels, on fait intervenir un principe spirituel, et que certain phénomène ou certain caractère d'un phénomène ré-

siste à l'explication, on est tenté de nier l'un ou l'autre. C'est ce qu'ont fait perpétuellement les matérialistes et les spiritualistes dans l'analyse et l'explication des phénomènes de la vie physique et morale. Un des plus précieux mérites de Reid est d'avoir distingué nettement deux classes de faits, deux instruments d'observation, deux méthodes d'explication, et par conséquent deux sciences qui diffèrent de tout point. C'est depuis les recherches de Reid sur ce sujet que la science de l'esprit a été définitivement circonscrite et fixée; jusque-là, faute de limites précises, elle avait flotté toujours incertaine dans le vague domaine de la science générale. Maintenant, grâce aux efforts de l'école écossaise et de Reid en particulier, la ligne de démarcation tracée entre la science de l'esprit et la science de la nature reste ineffaçable.

Mais cela ne suffit pas. S'il n'y a pas de science sans un objet qui lui soit propre, il n'en est pas non plus qui n'ait ses conditions. Or la science a toujours l'une de ces trois choses à faire : observer, démontrer ou expliquer.

Toute science expérimentale a ses lois qui la guident et la gouvernent dans ses classifications et ses inductions : ainsi le principe de causalité, sans lequel l'esprit n'irait jamais chercher la cause d'un fait; ainsi la croyance à la constance et à l'universalité des lois de la nature, qui sert de base à l'induction. Si ces lois gouvernent l'observation, c'est qu'elles lui sont supérieures, et par conséquent n'en viennent pas.

Toute science abstraite a ses axiomes, dont elle ne déduit aucune démonstration sans doute, mais sans lesquels nulle démonstration ne serait possible : par exemple, les axiomes mathématiques : Le tout est plus grand que la partie, deux choses égales à une troisième sont égales entre elles, etc., etc. Or il est bien évident que ces principes, sans lesquels rien ne saurait être démontré, sont eux-mêmes au-dessus de toute démonstration.

Enfin toute théorie s'arrête dans ses explications à un principe premier, à un fait simple qui, étant inexplicable lui-même, sert à l'explication de tout le reste. Qu'est-ce qu'expliquer? N'est-ce pas ramener un fait ou une série de faits à un fait absolument simple et primitif? Cela suppose donc qu'on reconnaît, *à priori*, des faits de ce genre, et par suite des principes d'explication. Ainsi, lorsqu'il s'agit de rendre raison de la légitimité d'une induction, on peut remonter à la perception primitive qui en est la donnée fondamentale ; quant à expliquer pourquoi cette perception est légitime, il n'y a pas d'autre raison à faire valoir que notre croyance invincible au témoignage de toutes nos facultés.

Reid ne s'est pas borné à établir d'une manière générale l'existence de ces principes de toute science ; il en a présenté une liste sous le nom de principes du sens commun. Cette liste comprend deux classes de vérités premières, l'une qui se compose de principes contingents, l'autre qui ne comprend que des prin-

cipes nécessaires. Il faut dire que Reid est le premier philosophe écossais qui ait distingué nettement ces deux ordres de principes, et qui les ait définis avec rigueur et précision. « Toutes les vérités qu'embrasse la connaissance humaine, et celles qui sont évidentes par elles-mêmes, et celles qui sont déduites des premières, se réduisent à deux classes : ou ce sont des vérités nécessaires et immuables, dont le contraire est impossible ; ou ce sont des vérités contingentes, passagères, dépendantes de quelque effet de la volonté et du pouvoir, des vérités enfin qui ont eu un commencement et qui peuvent avoir une fin. Un cône est le tiers d'un cylindre de même base et de même hauteur ; voilà une vérité nécessaire, qui ne dépend du pouvoir et de la volonté d'aucun être, qui est immuable et dont le contraire est impossible. Le soleil est le centre des révolutions de la terre et de tout notre système planétaire ; voilà une vérité qui n'est pas moins certaine, mais qui n'est pas une vérité nécessaire ; elle dépend de la volonté et du pouvoir de celui qui a fait le soleil et toutes les planètes, et qui leur a imprimé les mouvements et les directions qu'il a jugés convenables. » (*Essais sur les facultés intellectuelles*, VI, ch. v.)

Voici la liste des principes contingents :

« Tout ce qui nous est attesté par la conscience ou sens intime existe réellement. Les pensées dont j'ai la conscience sont les pensées d'un être que j'appelle mon esprit, ma personne, moi.

« Les choses que la mémoire me rappelle distinctement sont réellement arrivées.

« Nous sommes certains de notre identité personnelle et de la continuité de notre existence depuis l'époque la plus reculée que notre mémoire puisse atteindre.

« Les objets que nous percevons par le ministère des sens existent réellement, et ils sont tels que nous les percevons.

« Nous exerçons quelque degré de pouvoir sur nos actions et sur les déterminations de notre volonté.

« Les facultés naturelles par lesquelles nous distinguons la vérité de l'erreur, ne nous trompent pas.

« Nos semblables sont des créatures vivantes et intelligentes comme nous.

« Certains traits du visage, certains sons de la voix, certains gestes, indiquent certaines pensées et certaines dispositions de l'esprit.

« Nous avons naturellement quelque égard aux témoignages humains en matière de faits, et même à l'autorité humaine en matière d'opinion.

« Beaucoup d'événements qui dépendent de la volonté libre de nos semblables ne laissent pas de pouvoir être prévus avec une probabilité plus ou moins grande.

« Dans l'ordre de la nature, ce qui arrivera ressemblera probablement à ce qui est arrivé dans des circonstances semblables. » (*Essais sur les facultés intellectuelles*, VI, chap. v.)

Quant aux principes nécessaires, Reid les croit trop nombreux pour pouvoir être énumérés. Il les divise en autant de classes qu'il y a dè sciences auxquelles ils s'appliquent.

1° Les axiomes grammaticaux, ceux-ci par exemple : Tout adjectif, dans une phrase quelconque, appartient à un substantif exprimé ou sous-entendu ; il n'y a point de phrase complète sans verbe.

2° Les axiomes logiques, en voici des exemples : Il n'y a ni vérité ni erreur dans un assemblage de mots qui ne forment pas une proposition ; toute proposition est vraie ou fausse ; une proposition ne peut être vraie et fausse en même temps ; le raisonnement qui roule dans un cercle ne prouve rien ; tout ce qui peut être affirmé d'un genre peut l'être de toutes les espèces et de tous les individus qui appartiennent à ce genre.

3° Les axiomes mathématiques ; ainsi le tout est plus grand que la partie, etc.

4° Les axiomes en matière de goût ; car malgré la diversité des goûts, il existe des principes que tous les goûts reconnaissent. Ces principes sont les règles fondamentales de la poésie, de la musique, de la peinture, de l'action dramatique, de l'éloquence.

5° Les axiomes moraux.

6° Les axiomes métaphysiques : par exemple, les qualités sensibles qui sont l'objet de nos perceptions ont un sujet que nous appelons *corps*, et les pensées dont nous avons la conscience ont un sujet que nous appelons *esprit*. Tout ce qui commence à exister est

produit par une cause. Les marques évidentes de l'intelligence et du dessein dans l'effet, prouvent un dessein et une intelligence dans la cause.

Enfin (et c'est le dernier grand résultat de la réforme opérée par Reid dans la méthode de la science), il faut fixer les limites de la science, si on ne veut pas que l'esprit humain aille, dans son emportement aveugle, se heurter contre des difficultés insurmontables. Reid a fort bien senti que la puissance de la pensée n'égale pas toujours son ardeur, et qu'avec un immense désir de savoir, elle n'a que des moyens bornés de connaissance. Ainsi, si elle s'élève, par une intuition rapide de la raison, jusqu'à concevoir l'invisible et l'infini, le monde des causes et des essences, elle est enchaînée par une nécessité de sa nature dans la connaissance des faits. Connaître les faits et les expliquer, voilà toute la science humaine. Or expliquer, c'est rattacher un fait à un autre fait plus simple, en sorte que, soit qu'il s'agisse d'expérience, soit qu'il s'agisse de théorie, la science ne peut sortir de la sphère des faits. Tant qu'elle n'est point parvenue à un fait absolument simple et primitif, elle aspire encore à s'élever; mais arrivée à ce terme, il est nécessaire qu'elle s'arrête, car elle a touché à son extrême limite; si elle veut aller plus loin, elle se condamne à tourner dans un cercle, ou à se perdre dans de vaines hypothèses. Telle est la doctrine de Reid sur l'objet, les conditions et les limites de la science, doctrine qui lui a été évidemment inspirée par l'examen des systèmes

dont il avait le spectacle. Avant de passer à sa philosophie morale, j'aurai à juger la critique de Reid et la théorie qu'il a élevée sur les ruines des systèmes qu'il a réfutés.

HUITIÈME LEÇON.

La critique de la théorie des idées par Reid est exacte, mais n'est pas profonde.— La perception doit être considérée comme le résultat d'un rapport entre le sujet et l'objet; conséquences de cette manière de voir; les partisans des *idées* ont soupçonné que la perception était le résultat d'un rapport; Reid n'a pas eu ce soupçon.— La critique de Hume et de Descartes par Reid est juste sur certains points; elle ne l'est pas sur d'autres.— Examen de sa théorie de l'objet, des conditions et des limites de la philosophie.— Il proscrit la métaphysique.— Apologie de cette science.

Indépendamment d'un grand nombre d'observations de détail dont je m'empresse de reconnaître la vérité et l'importance, indépendamment d'une doctrine morale dont je parlerai bientôt, la philosophie de Reid contient trois grands résultats :

1° La critique de la théorie des *idées;*

2° La critique du scepticisme de Hume et du dogmatisme démonstratif de Descartes ;

3° La théorie de l'objet, des conditions et des limites de la science.

C'est sur ces trois points que portera mon examen.

Depuis que la critique de Reid a passé sur la théorie des idées, cette hypothèse n'a plus guère trouvé de partisans, elle ne s'est pas relevée du coup que lui a porté le philosophe écossais ; et cela devait être, car

les reproches de Reid étaient fondés. Il est bien vrai, ainsi qu'il le prétend, que la théorie des *idées* conduit infailliblement à nier l'existence du monde extérieur; qu'elle est purement hypothétique; qu'ayant été imaginée pour expliquer le fait de la perception, elle ne fait que reculer la difficulté; qu'enfin elle ne répond nullement à un besoin légitime et réel d'explication. Il n'est pas un bon esprit qui n'accepte les résultats de cette polémique sans hésiter. Assurément Reid a rendu un service signalé à la science en la délivrant d'une hypothèse qui avait engendré tant de monstrueuses conséquences et suscité de graves difficultés. Aussi mon dessein n'est-il pas de relever une théorie que l'argumentation de Reid a pour jamais abattue. Je voudrais seulement examiner s'il a bien aperçu l'origine de cette théorie fausse. Il n'y voit qu'un caprice d'imagination, provoqué, non par un besoin sérieux, mais par une ridicule manie d'explication; une étrange erreur dans laquelle l'esprit humain se serait précipité sans nécessité et même sans raison. Or ici il est permis, je crois, de contester l'exactitude des assertions de Reid : la théorie des idées est presque aussi ancienne que la philosophie elle-même; nous la voyons paraître déjà nette et précise dans les systèmes des premiers philosophes grecs; il est raisonnable de croire qu'elle remonte beaucoup plus haut, d'après ce que nous savons de la philosophie orientale : elle a passé dans le système d'Aristote, dans les doctrines d'Épicure et de Zénon; elle a traversé le moyen âge sous le patro-

nage d'Aristote, et s'est introduite dans la philosophie moderne, où Descartes, Malebranche, Locke, l'accueillirent, en la revêtant d'une forme nouvelle, plus propre à la faire accepter. Quand une doctrine se montre dans l'histoire de la pensée avec un tel caractère de constance et d'universalité, il importe de rechercher si elle ne devrait pas cette longue existence à un certain principe de vérité qui serait resté caché et comme enseveli sous l'erreur et l'hypothèse. Reid ne soupçonne pas que l'acte de la perception puisse donner lieu à la moindre difficulté. Quand nous avons perçu un corps, nous devons croire qu'il existe, ainsi le veut le sens commun; nous devons croire qu'il existe tel que nous le percevons, c'est ce que le sens commun nous dit encore; voilà toute la solution de Reid. Or je ne trouve pas qu'elle lève la difficulté; il me semble que Hume aurait bien pu répondre (et s'il ne l'a pas dit en termes formels, il l'a clairement fait entendre) : Pour prouver que l'objet de ma perception est réel et qu'il est tel que je le perçois, vous invoquez le sens commun; mais il ne s'agit pas de savoir ce que pense le sens commun, dont la croyance n'a jamais été contestée par personne, il s'agit de savoir si cette croyance est raisonnable. C'est là précisément ce que je nie, et voilà pourquoi j'appelle cette croyance un préjugé. — En ce cas, réplique Reid, si vous doutez du témoignage des sens et de celui de la raison, vous devez douter aussi du témoignage de la conscience, qui est une faculté de l'intelligence : vous n'avez donc

pas même le droit de sauver du naufrage universel de vos croyances les *impressions* et les *idées*, seuls objets de la conscience. Il est bien vrai que toute croyance primitive est un acte de foi, et par conséquent un préjugé dans votre sens ; mais s'il n'était supporté par ce préjugé, l'édifice entier des connaissances humaines croulerait, faute de base. A cet argument Hume, ce semble, aurait pu victorieusement répondre : Je reconnais volontiers que je ne puis douter de l'existence de mes idées et de mes impressions en tant que phénomènes de conscience ; mais je puis douter et je doute sérieusement que ces *idées* et ces *impressions* aient un objet distinct de moi. Le témoignage de la conscience ne dépasse point la sphère du sujet ; voilà pourquoi le scepticisme n'en peut ébranler l'autorité ; et à vrai dire il n'a jamais songé à le faire : mais pour le témoignage des sens, c'est tout autre chose ; comme il a une portée objective, comme on prétend à l'aide de la perception sensible passer d'un monde à l'autre, c'est alors que le scepticisme se montre, et s'oppose très-sérieusement au passage, en déclarant qu'il y a là un abîme qu'aucun effort ne peut combler. Hume a raison : il a aperçu et soulevé une difficulté que le sens commun ne suffit pas à résoudre, et que Reid n'a pas même comprise. Et pourtant cette difficulté est le seul et dernier rempart du scepticisme ; c'est là que chassé successivement de toutes ses positions par la science et le sens commun, il s'est réfugié comme dans une forteresse où il brave tous les efforts du dog-

matisme. C'est donc là qu'il faut l'attaquer. Le sceptique sérieux accorde tout maintenant, sauf un point : il reconnaît la réalité des idées comme faits de conscience ; il admet l'identité des intelligences et l'unité essentielle et fondamentale des opinions humaines à travers une diversité accidentelle et extérieure ; mais il nie que le dogmatique puisse rien conclure de ce double fait, quant à l'existence d'abord, et ensuite quant au mode d'existence de l'objet de nos idées. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner la thèse générale mise en avant par ce nouveau scepticisme ; je me bornerai donc à montrer que Reid n'a pas tiré tout le parti possible du fait de perception pour réfuter cette thèse en ce qui concerne la réalité extérieure, et qu'une analyse plus profonde de ce fait lui eût peut-être fourni la démonstration qu'il a vainement demandée au sens commun.

Il y a des actes dans la conscience humaine qui sont évidemment simples et absolus : de telle sorte que, pour en expliquer la production, il n'est pas nécessaire de recourir à une autre cause que l'activité même du sujet ; nos volitions et nos penchants (je ne dis pas nos désirs) sont de ce nombre, car ils ne supposent point de cause extérieure au MOI. Si tous les faits de conscience avaient ce caractère, j'avoue qu'il serait impossible à l'esprit de sortir de lui-même et de se démontrer l'existence réelle de quoi que ce soit d'extérieur. Mais le fait de perception est d'une nature toute différente. Si je le considère tel qu'il se produit,

je trouve que pour en expliquer l'existence il me faut supposer une cause autre que le sujet lui-même; que de plus, pour en expliquer le caractère déterminé, il me faut reconnaître dans cette cause une ou plusieurs propriétés qui font que j'ai eu telle ou telle perception. Quand, par exemple, je perçois un corps rond, je ne puis pas m'expliquer ma perception par la simple activité de mon esprit, car si cela était, pourquoi ne puis-je pas produire à mon gré ma perception, comme je fais ma volition? et pourquoi ne puis-je pas lui communiquer la nature, l'intensité, la durée qui me conviennent? Il est donc évident, puisque le fait de perception n'est pas volontaire, qu'il n'est point un acte simple et absolu du MOI, qu'en un mot c'est un fait complexe, un fait à deux termes, un fait de *relation*. Et remarquons bien que ce caractère de relation lui est essentiel, car on ne citerait pas une seule perception où il ne se retrouve. Or, si la nature et l'essence même du fait de perception est d'être un rapport, il contient donc logiquement les deux termes qu'il suppose, le sujet et l'objet, le MOI et le NON-MOI, l'esprit et la matière, et devient ainsi la base légitime de la croyance au monde extérieur. On dira peut-être que je suis dupe d'une illusion psychologique; que je ne puis faire sortir l'existence du monde extérieur de ma perception, parce que cette perception est une idée, et que le monde est une réalité. Mais je répondrai qu'il ne faut pas oublier que cette perception implique deux termes. Je sais bien qu'il est impossible de faire d'un simple acte de l'esprit

la base d'une démonstration de la réalité extérieure : aussi suis-je loin de croire, comme quelques dogmatiques, que l'esprit passe de l'idée à l'objet par voie de conclusion ou par une voie quelconque ; il n'a point de passage à tenter, heureusement pour la foi du genre humain; car je ne connais pas de système qui ait encore su jeter un pont sur l'abîme qui sépare les deux mondes. Mais l'esprit ne va point de l'idée à l'objet; il ne va pas chercher le monde extérieur ; il le trouve tout d'abord et en prend possession par l'acte de la perception. Le NON-MOI est donné dans cet acte aussi bien que le MOI; ne tenir aucun compte du terme extérieur et réduire la perception à un acte du MOI, c'est convertir la perception en une abstraction d'où il ne sera plus possible ensuite de tirer le monde extérieur. C'est là le procédé constant de cette philosophie idéaliste qui a fait le vide autour de l'homme ; dans son analyse, elle brise le fait complexe de perception, en détache un seul terme, le MOI, qu'elle pose à part, et qu'elle fait sentir, penser, agir indépendamment de tout autre terme ; et alors, comme elle explique les mouvements, les impressions, les perceptions de cet être abstrait, sans les rattacher à une cause extérieure, elle est conduite ou à nier l'extérieur ou à reconnaître l'impossibilité d'en démontrer l'existence. Mais en suivant cette méthode, le scepticisme aurait beau jeu contre l'esprit. Pendant que l'idéalisme abstrait l'objet, lui de son côté pourrait abstraire à la fois le sujet et l'objet, et réduire le fait de perception à l'acte de l'esprit. Et en effet, quand

on a transformé ce fait en abstraction, il est tout aussi difficile de retrouver le terme MOI que le terme NON-MOI. C'est en procédant ainsi que la science se prive de ses plus puissants et de ses plus sûrs moyens de démonstration. Je ne condamne pas l'abstraction quand elle est employée comme instrument d'analyse et comme méthode de réflexion ; alors elle n'est pas seulement utile, mais indispensable à la science. Par exemple, s'il s'agit de bien connaître la faculté de perception, il faudra, dans le fait qui en signale l'action, écarter le terme extérieur, pour ne considérer que l'acte du sujet ; faire abstraction de la matière de la perception, pour n'en voir que la forme ; il faudra, oubliant tout ce qui vient de l'objet, s'enfoncer dans l'étude du sujet de la connaissance, et chercher les tendances, les nécessités auxquelles obéit l'esprit comme à des lois constantes et invariables. C'est à cette condition seulement qu'on arrivera à pénétrer l'essence même de la faculté de perception ; la psychologie ne peut se faire autrement ; il est évident que, pour connaître l'esprit, ce n'est pas l'objet qu'il faut regarder. Mais s'il s'agit de rendre compte de la croyance au monde extérieur, il est nécessaire de rentrer immédiatement dans la réalité, et de rétablir dans toute son intégrité le fait de perception. Alors on reconnaît facilement que, si ce fait suppose un sujet, il suppose tout aussi bien un objet ; qu'il n'y a donc pas plus de raison de nier l'un que l'autre ; qu'en définitive, le sujet et l'objet, le MOI et le NON-MOI,

l'esprit et la matière, coexistent au sein d'un seul phénomène, la perception, et que le sens commun, qui les embrasse dans une même croyance, est d'accord avec la logique. Voilà, ce semble, comment Reid pouvait justifier la foi du genre humain. Mais loin de là, il ouvre la porte au scepticisme en définissant l'idée un acte de l'esprit. Dans ce cas, la perception sensible n'étant qu'un acte intellectuel, il n'y a pas d'absurdité à supposer que l'esprit pense sans objet. Reid n'a pas compris que sa définition détruit le vrai caractère du fait de perception, qui est d'être le résultat d'un rapport entre deux termes.

Mais le fait de perception soulève bien d'autres difficultés que Reid n'a pas prévues. Dans ce cas comme dans beaucoup d'autres il résout la question par un simple appel au sens commun. Or le sens commun n'est pas une réponse à toute difficulté; son rôle est d'appuyer une croyance, mais nullement de la démontrer ou de l'expliquer; il est l'autorité de la science, mais non la science même. Ainsi, tout en admettant que la croyance à la réalité du monde extérieur est fondée sur le sens commun, il n'en faut pas moins chercher ce qu'elle veut dire et dans quelle mesure on peut l'accepter. Or il importe ici de bien poser le problème. Le sens commun, quand il nous impose la croyance à l'existence des corps et de leurs propriétés et qualités diverses, prétend-il que nous percevons réellement les objets tels qu'ils sont? Reid paraît le croire; mais alors voilà le sens commun en contradic-

tion avec l'expérience. En effet, si je perçois un objet sous telle forme, avec telle couleur ou telle saveur, ce n'est point parce qu'il possède ces qualités d'une manière absolue et immuable, c'est parce que j'ai tel organe de sensation et de perception. Changez les organes ou supposez-les dans une disposition différente, et les perceptions de couleur, de saveur, de formes, vont changer de degré ou même de caractère. Avec des organes autrement disposés, ce que je sens chaud ou amer, je le sentirais froid et doux ; avec des organes différents, ce que je perçois rond, je le percevrais carré. Je n'ai qu'à citer l'expérience du microscope pour montrer combien une modification de l'organe introduirait de changement dans nos perceptions. Reid paraît avoir tout à fait oublié cette vérité d'expérience, car il se moque beaucoup des philosophes qui prétendent que la chaleur, l'odeur, la saveur et autres qualités sont en nous et non dans les corps. Il réduit leur théorie à n'être qu'une naïveté peu digne de graves philosophes, s'ils ont voulu dire que la sensation est en nous, ou qu'une révoltante absurdité s'ils prétendent que c'est la qualité elle-même qui est en nous. Mais sans vouloir absolument réhabiliter la théorie de ces philosophes, je crois pouvoir dire que Reid n'a pas compris leur opinion, et que, quoi qu'il en dise, loin d'être naïve ou absurde, elle décèle une profonde intelligence de la nature du fait de perception. En effet, non-seulement il est vrai de dire que la chaleur, pour prendre cet exemple, considérée comme sensation,

n'est point une qualité des corps ; mais si on y réfléchit, on verra que, considérée par rapport à l'objet, elle n'est pas une qualité positive et déterminée, mais bien une cause vague qui a produit la sensation de la chaleur, vu la nature et la disposition du sujet, mais qui aurait produit tout autre effet sur un sujet tout différent. Ce qu'il faut voir de vrai dans l'opinion des philosophes, c'est que la cause qui produit la sensation ne la produit pas toujours et en tout cas ; qu'elle ne la produit pas nécessairement telle qu'elle la produit ; que par conséquent, en reconnaissant l'existence de cette cause hors du sujet sentant et au sein même des corps, il faut la considérer comme une cause dont l'effet n'est ni toujours certain, ni toujours le même. Sans doute, comme on l'a fort judicieusement observé, la cause de la sensation n'est point en moi, mais dans le corps ; mais c'est la présence du sujet qui fait qu'elle produit un effet déterminé et qu'elle se manifeste à l'état de qualité ou de propriété ; sans moi, sans un sujet sentant, animal ou homme, non-seulement il n'y aurait pas sensation, il n'y aurait pas même une qualité ; il ne resterait qu'une cause, dont il serait impossible de dire qu'elle a la vertu d'échauffer, ou de calmer, ou de guérir. Voilà ce que veut dire, ou du moins voilà ce qu'a de fondé l'opinion des philosophes sur l'existence des qualités secondes des corps.

Il faut en dire autant, selon moi, de toutes les qualités de la matière. Considérées par rapport à l'esprit, elles sont ceci ou cela ; car du moment que l'esprit se

les représente, il les détermine : mais considérées en soi, d'une manière absolue, la raison conçoit qu'elles ne sont susceptibles d'aucune détermination invariable. Cela est vrai de l'étendue et de la solidité, qui sont les propriétés les moins *subjectives* de la matière ; si elles nous semblent exister objectivement et invariablement dans les corps, indépendamment de nos représentations, c'est qu'elles sont plus générales que les autres et par conséquent plus indéterminées. Or c'est là précisément ce qui prouve que, prises à l'état déterminé dans lequel l'imagination se les représente, elles ne peuvent être considérées par la raison comme existant ainsi d'une manière absolue. Car, puisqu'à mesure que l'imagination les détermine dans ses représentations, la raison leur retire la réalité objective, il s'ensuit que nous ne pouvons affirmer l'existence absolue des qualités de la matière qu'autant que nous les considérons à l'état le plus vague, c'est-à-dire comme causes d'effets variables et indéterminés. Il importe donc de réduire ici le témoignage du sens commun à sa juste valeur. Quand il affirme l'existence des corps et de leurs diverses propriétés, il a l'air de vouloir dire que nous percevons les choses absolument telles qu'elles sont ; et le scepticisme qui nie que l'esprit puisse s'assurer de cette conformité absolue de la perception à son objet, paraît en opposition manifeste avec le sens commun. C'est là en effet qu'en est resté le problème : on n'a pas réfuté les objections du scepticisme, et d'un autre côté on n'a pas fait disparaître la contradiction

au moins apparente qui existe entre les conclusions tirées de ces objections et la croyance invincible du genre humain. Pour nous, il nous semble qu'il suffit de bien comprendre le sens du problème pour le résoudre. Nous savons qu'il existe quelque chose hors de nous, parce que nous ne pouvons expliquer nos perceptions sans les rattacher à des causes distinctes de nous-mêmes; nous savons de plus que ces causes, dont nous ne connaissons pas d'ailleurs l'essence, produisent les effets les plus variables, les plus divers, et même les plus contraires, selon qu'elles rencontrent telle nature ou telle disposition du sujet. Mais savons-nous quelque chose de plus? et même, vu le caractère indéterminé des causes que nous concevons dans les corps, y a-t-il quelque chose de plus à savoir? Y a-t-il lieu de nous enquérir si nous percevons les choses telles qu'elles sont? Non évidemment. Il y a deux affirmations distinctes dans la perception; le sentiment de la modification éprouvée par le sujet, et la croyance à l'existence d'une cause qui l'a produite; or la première est toute relative et subjective, en ce qu'elle porte sur une modification qui résulte du sujet et de l'objet, et qui aurait pu changer avec le sujet; la seconde est objective et absolue, parce qu'il est impossible à la raison de ne pas reconnaître une cause de la perception, vague et indéterminée il est vrai, mais enfin nécessairement distincte du MOI. Il suit de cette distinction que le problème de la vérité absolue de nos perceptions est double. S'agit-il de savoir s'il existe

absolument des causes de nos modifications internes, distinctes de nous-mêmes? Cela ressort du fait même de perception, qui, comme nous l'avons prouvé, implique, quand il n'est pas réduit à une vaine abstraction, la coexistence des deux termes, et par conséquent des deux mondes. S'agit-il de savoir si ces causes sont telles qu'elles se font sentir à nous? Ici je ne dis pas que le problème est insoluble, je dis qu'il est absurde et enferme une contradiction. Nous ne savons pas ce que ces causes sont en elles-mêmes, et la raison nous défend de chercher à le connaître : mais il est bien évident *à priori* qu'elles ne sont pas en elles-mêmes ce qu'elles sont par rapport à nous, puisque la présence du sujet modifie nécessairement leur action. Supprimez tout sujet sentant, il est certain que ces causes agiraient encore puisqu'elles continueraient d'exister ; mais elles agiraient autrement ; elles seraient encore des qualités et des propriétés, mais qui ne ressembleraient à rien de ce que nous connaissons. Le feu ne manifesterait plus aucune des propriétés que nous lui connaissons : que serait-il? C'est ce que nous ne saurons jamais. C'est d'ailleurs peut-être un problème qui ne répugne pas seulement à la nature de notre esprit, mais à l'essence même des choses. Quand même en effet on supprimerait par la pensée tous les sujets sentants, il faudrait encore admettre que nul corps ne manifesterait ses propriétés autrement qu'en relation avec un sujet quelconque, et dans ce cas ses propriétés ne seraient encore que relatives : en sorte qu'il me

paraît fort raisonnable d'admettre que les propriétés déterminées des corps n'existent pas indépendamment d'un sujet quelconque, et que quand on demande si les propriétés de la matière sont telles que nous les percevons, il faudrait voir auparavant si elles sont en tant que déterminées, et dans quel sens il est vrai de dire qu'elles sont.

Maintenant, pour en revenir à la théorie des idées, je conviens que, prise à la lettre (et Reid avait parfaitement le droit de la prendre ainsi), elle mérite tous les reproches qui lui ont été adressés. Toutefois, il me semble difficile d'expliquer la longue durée et la domination universelle de cette théorie, si on n'admet pas qu'elle renferme un germe de vérité. J'ai montré que l'acte de perception a cela de particulier et de distinctif, qu'il résulte d'un rapport et implique deux termes, le sujet et l'objet, le MOI et le NON-MOI; sous ce point de vue donc il peut être considéré comme un fait intermédiaire, qui sert de lien aux deux termes. Or, quand l'idée est présentée dans la théorie comme un intermédiaire qui participe de la nature de l'esprit et de celle du corps, et qui, en vertu de ce caractère mixte, sert de point de contact à l'un et à l'autre, quand elle est en outre douée par ses partisans d'une vertu représentative que ne possèdent pas les autres actes de l'esprit, je vois là un sentiment confus de la vérité. Ce qu'il y a de faux et de ridicule dans cette théorie, c'est qu'elle convertisse arbitrairement en un être réel, distinct de l'acte de l'esprit, un fait qui

n'est que le résultat du rapport de deux termes.

J'arrive maintenant à la réfutation du scepticisme de Hume. Cette réfutation n'est pas moins solide que la critique de la théorie des idées. Reid a fort bien vu que le scepticisme du philosophe anglais reposait sur une théorie fausse de la connaissance; et c'est en restituant à l'esprit les facultés dont l'avait dépouillé Hume, qu'il rétablit sur une base inébranlable la croyance aux substances matérielles et spirituelles. Je ne pense pas qu'on puisse contester en aucun point la rigueur et l'opportunité de cette polémique; seulement ici encore la critique de Reid ne me semble pas comprendre ce qu'il peut y avoir de vrai au fond du système d'un esprit si éminent.

Assurément il est absurde de prétendre que toute réalité se réduit à des idées sans sujet et à des impressions sans objet. Hume a raison de dire que, la connaissance empirique une fois donnée, il n'y a pas de procédé de l'esprit qui puisse en tirer le principe de causalité et le principe de substance; mais il ne s'aperçoit pas qu'il procède par abstraction quand il suppose que le seul résultat primitif de l'activité intellectuelle est la connaissance empirique. L'esprit ne perçoit pas d'abord pour déduire ensuite sa conception d'une notion de l'expérience; il perçoit et conçoit en même temps; l'acte de l'esprit dans sa réalité complexe est la pensée, dont la perception et la conception ne sont que des fragments. L'esprit, tout en percevant le fait, le rattache à une cause substan-

tielle, et il n'y a pas plus de raison de refuser à l'esprit le droit de concevoir cette cause que le droit de percevoir ce phénomène. Sur ce point donc Hume a complétement tort. Mais maintenant que sait l'esprit des substances et des causes? Les connaît-il comme il connaît les faits? Non certainement. A vrai dire, il ne les connaît pas, il les conçoit. Connaître un objet ce n'est pas seulement savoir qu'il existe, c'est savoir encore ce qu'il est et comment il est; concevoir, c'est simplement savoir d'un objet qu'il est. Ainsi je connais les actes de mon esprit; la preuve en est que je puis les analyser et les décrire; quant à la substance à laquelle je rapporte nécessairement ces actes, je ne la connais pas : aussi ne pourrais-je en décrire la nature; je sais seulement qu'elle existe. Sans doute il m'arrive de chercher à en pénétrer l'essence, et même de décider qu'elle est immatérielle; mais je ne saisis dans cette recherche que le mot, la chose m'échappe. Et en effet, qu'est-ce que l'immatérialité de l'âme, sinon la collection des attributs d'unité, de simplicité, d'identité, d'activité, de liberté? Or chacun de ces attributs n'est qu'un fait du MOI que m'a révélé l'expérience ou l'induction; cela ne touche en rien à la question de l'essence. Sans doute, parmi les faits que nous connaissons, il en est qui ne se produisent qu'à la surface des choses; il en est au contraire qui tiennent à ce qu'il y a de plus profond et de plus intime dans leur nature; mais entre le mode ou l'attribut le plus essentiel d'une chose et son essence, il y a toute la

distance du relatif à l'absolu, il y a un abîme. Il est donc vrai que nous ne connaissons que des phénomènes, ou, si l'on veut admettre le langage de Hume, que des impressions et des idées. Mais de ce que nous ne connaissons que cela, il ne s'ensuit pas que nous ne concevions pas autre chose. Nous ne connaissons que des phénomènes, mais nous concevons des causes et des substances; c'est même parce que nous les concevons sans les connaître, que nous croyons à leur existence absolue, tandis que la réalité des phénomènes perçue par l'expérience ne nous apparaît que comme relative. Voilà ce que Hume n'a pas compris, et ce qui justifie la sévérité de la critique de Reid.

Dans sa réfutation du cartésianisme, Reid reproche avec raison à Descartes d'imposer à toute science la méthode géométrique. Seulement il est un point de sa critique que je ne crois pas exact. Après avoir dit que la croyance au monde extérieur n'a pas besoin de démonstration, et que c'est pour l'avoir voulu démontrer que Descartes l'a mise en péril, il ajoute que c'est arbitrairement que ce philosophe a élevé le témoignage de la conscience au-dessus de tous les autres. Or ce n'est pas comme fait attesté par la conscience que Descartes déclare hors de doute l'existence personnelle, c'est parce que la négation de ce fait impliquerait contradiction. « Je me suis persuadé, dit-il, qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps; ne me suis-je donc pas aussi

persuadé que je n'étais point? Tant s'en faut; j'étais sans doute, si je me suis persuadé ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très-puissant et très-rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saura jamais faire que je ne sois rien tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure et tenir pour constant que cette proposition : Je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit. »

C'est donc par un raisonnement que Descartes établit l'existence de l'être pensant; s'il admet cette existence, ce n'est point parce qu'elle est attestée par la conscience; c'est pour cette raison, que quand il pense, qu'il se trompe ou non, il existe en tant qu'il pense. Or la même nécessité logique ne forçait pas Descartes à reconnaître l'existence de Dieu et celle du monde extérieur; car il pouvait très-bien supposer, et supposait en effet, que le malin génie l'avait trompé en lui faisant croire à la réalité des objets de sa pensée. Descartes a posé dans son *Cogito, ergo sum*, le principe du scepticisme connu dans la philosophie sous le nom de *scepticisme transcendental*, et qui consiste à dire que s'il est impossible de douter de la vérité subjective de nos idées, il est fort légitime d'en mettre en question la vérité objective. Reid n'a pas

compris toute la portée du scepticisme de Descartes touchant le monde extérieur.

J'arrive maintenant à la partie dogmatique de la philosophie de Reid, dans laquelle il détermine l'objet, les conditions et les limites de la science.

Il est le premier philosophe qui ait établi avec précision la distinction des faits qui appartiennent à la science de l'esprit humain d'avec les faits qui sont du ressort des sciences naturelles. Il a laissé sur ce point une foule de sages préceptes, qui forment comme le code de la méthode psychologique, et qui constituent l'esprit de la philosophie écossaise dans ce qu'il a de plus efficace et de plus fécond.

La théorie des conditions de la science n'est pas un moindre service rendu à la philosophie. A l'époque où elle parut, elle répondait à un besoin profond des esprits. Les téméraires hypothèses du cartésianisme, les désolantes doctrines de Berkeley et de Hume, avaient pour cause principale une tendance excessive à démontrer et à expliquer. Reid rétablit l'autorité des principes, et fit voir jusqu'à l'évidence qu'il y a des vérités supérieures à toute science d'observation et de raisonnement, et sans lesquelles nulle science ne serait possible. Il essaya en outre de réunir les plus importantes de ces vérités dans une liste, sous le nom de principes du sens commun. Si la critique cherchait dans cette liste une théorie des lois de la pensée, elle aurait bien des objections à faire à Reid; mais il serait injuste de lui demander plus qu'il n'a voulu donner.

Il n'a pas songé le moins du monde, comme l'a fait Kant, à déterminer le nombre et la nature des lois de l'entendement; il n'a eu d'autre but que de montrer qu'il y a des principes supérieurs à la science et de citer en preuve de son assertion les exemples les plus frappants; mais même en réduisant la liste de Reid à n'être qu'un recueil d'exemples, il m'est impossible de n'en pas relever quelques points.

D'abord il était inutile de reconnaître un principe à part pour chaque faculté au témoignage de laquelle nous croyons sans démonstration. Il suffisait de poser en principe que toute croyance au témoignage de nos facultés est légitime. Par ce moyen, Reid n'eût point eu à établir autant de principes qu'il y a de facultés, un principe pour la conscience, un autre pour les sens, un troisième pour la mémoire, etc., etc.

Ensuite il ne fallait pas confondre les principes mêmes qui servent de base à nos croyances avec les penchants qui nous portent à croire à tel ou tel objet. Reid parle d'un principe du sens commun qui consiste à « avoir naturellement égard aux témoignages humains en matière de faits, et même à l'autorité en matière d'opinion. » Or un penchant à croire n'est pas un principe de légitimité pour la croyance, et par conséquent ne doit pas figurer au nombre des principes sur lesquels se fonde la science.

En retranchant ainsi certains principes de la liste, et en réduisant à un seul principe général tous ceux qui expriment la croyance naturelle au témoignage d'une

faculté, Reid aurait été conduit à ne reconnaître que deux principes contingents, le principe de la croyance à la véracité de toutes nos facultés, qui sert de base à l'observation, et le principe de la croyance à la stabilité et à l'universalité des lois de la nature, qui est le fondement de l'induction.

Quant aux principes nécessaires, Reid n'a pas assez distingué les véritables axiomes d'avec certaines propositions tautologiques qui en prennent la forme. Ainsi, quand on dit : Tout ce qui commence d'exister a une cause, tout phénomène se rattache à une substance, on énonce des axiomes; mais certainement il ne faut voir que de pures tautologies dans ces propositions : Tout adjectif suppose un substantif; toute proposition est vraie ou fausse. Il y aurait encore à examiner si certains axiomes mathématiques, tels que : Le tout est plus grand que la partie, ne rentrent pas dans cette catégorie.

Quoi qu'il en soit, la liste des principes nécessaires et des principes contingents n'a rien de commun avec la célèbre théorie du philosophe allemand dont nous avons parlé. Kant a énuméré les lois mêmes de la pensée; Reid n'a fait que citer un certain nombre de vérités primitives qui sont les principes de toute démonstration. Pour arriver à une théorie des lois de la pensée, il ne s'agit point de recueillir un certain nombre de vérités primitives, soit nécessaires, soit contingentes, même les plus essentielles. Il faut procéder par une analyse du fait complexe de la pensée, en dis-

tinguer les deux termes, et, laissant là l'objet et tout ce qui en vient, rechercher soigneusement le rôle de l'esprit dans la formation de la pensée, et la nature ainsi que l'importance du contingent qu'il y apporte. C'est là la méthode appliquée par Kant avec une admirable rigueur dans la critique de la *Raison pure*. Distinguant sévèrement dans toute connaissance la matière et la forme, il s'attache exclusivement à ce second élément de la pensée, et montre que dans tous les cas possibles il n'est pas réductible à l'expérience, et que tout au contraire c'est lui qui convertit en idées, en notions, en véritables connaissances, les impressions informes et indéterminées que donne l'expérience. Ensuite il remonte à l'origine de cet élément, et le rattache aux lois de l'entendement comme à sa seule et vraie cause. Reid n'a rien tenté de semblable.

Il est un dernier mérite que nous ne saurions trop relever dans la doctrine du philosophe écossais. Il a fait mieux que ruiner les hypothèses qui ébranlaient toutes les bases de la croyance humaine; il a détruit à jamais l'esprit même qui les avait inspirées, en fixant avec précision les limites de la science. La philosophie que combattait Reid n'avait pas compris qu'il y a des faits inexplicables et qui portent avec eux la lumière; elle avait donc cherché dans une sphère étrangère un principe d'explication : c'est ainsi que pour expliquer les phénomènes de la perception, de la mémoire, de l'imagination, on avait recours à des images du monde

extérieur ; on représentait les phénomènes de l'âme comme des effets d'impressions sensibles résultant elles-mêmes d'un contact entre l'esprit et le corps. Reid a posé le vrai critérium en vertu duquel on peut toujours reconnaître où l'explication doit s'arrêter, quand il a dit : « Les faits simples et primitifs ne sont pas explicables. » C'est ainsi qu'il a coupé court aux hypothèses, aux théories téméraires que l'histoire a reléguées pour toujours parmi les romans de la métaphysique.

Maintenant il me reste à voir si le remède n'est pas excessif et si la philosophie de Reid, en ruinant les hypothèses de la métaphysique, n'a pas proscrit l'esprit métaphysique lui-même. Mais avant d'examiner cette question, j'ai besoin d'avertir d'avance que quand même Reid eût fait cela, il ne faudrait pas que la critique lui en sût mauvais gré. Sa mission était de proclamer l'application de la méthode expérimentale à la philosophie de l'esprit humain, sur les ruines des hypothèses issues de l'école cartésienne ; il a complétement rempli cette mission, puisqu'il a purgé successivement la science de la théorie des idées, du scepticisme désespérant de Hume, de l'idéalisme de Berkeley, des démonstrations de Descartes, et qu'il a fait ainsi table rase. Quand donc il serait vrai que l'abus de l'esprit métaphysique, et le spectacle des égarements auxquels il avait conduit l'esprit humain, eût porté Reid à le bannir de la science, il n'y aurait pas lieu de lui en faire un grave reproche, pas plus qu'il ne faudrait condamner Bacon pour avoir proscrit le

syllogisme, dont la scolastique avait tant abusé. Aussi mon intention est-elle, si je touche à ce point délicat, beaucoup moins de montrer le caractère trop empirique de la philosophie de Reid, que de relever une grande et noble science des injustes dédains dont elle a été l'objet de la part des philosophes qui appartiennent soit à l'école de Bacon, soit à l'école écossaise.

Mais voyons d'abord jusqu'à quel point Reid a négligé la métaphysique. A son avis, expliquer un fait, c'est le rattacher à un fait plus simple : en sorte que le principe d'explication est de même nature que la chose expliquée, et que pour expliquer les faits il n'est pas nécessaire de sortir de l'expérience. Je reconnais la vérité de cette définition pour un certain nombre de sciences qui ne doivent point dépasser l'observation : ainsi en physique, en histoire naturelle, en psychologie même, l'explication du fait ne peut avoir d'autres caractères ni une autre portée. Mais je crois que l'esprit humain va plus loin; l'explication qui consiste à rattacher un fait à un autre plus simple ne lui suffit pas, et même il ne la considère pas comme une véritable explication. Expliquer, dans toute la rigueur du mot, c'est rapporter ce qui est à ce qui doit être, c'est rattacher le fait à un principe. Reid a donc, par sa manière d'entendre l'explication des faits, banni de la science la recherche des principes, des causes et des raisons nécessaires des choses, c'est-à-dire précisément la spéculation métaphysique.

D'un autre côté, pour distinguer la philosophie des

sciences qui ont pour objet la nature, il la définit : la science de l'esprit humain ; il considère donc la philosophie comme une science spéciale aussi bien que les autres, qui ne s'en distingue que par la nature de son objet, et qui du reste a la même méthode et le même but. Même méthode, car elle observe comme les sciences naturelles ; seulement elle observe des faits immatériels ; même but, car elle se propose de découvrir des lois, à l'exemple des sciences de la nature ; toute la différence est dans la nature de ces lois. Quant à cette science générale et synthétique, qui s'applique à tout et pour laquelle toute matière est bonne, qui se distingue des autres non par son objet, mais par le point de vue élevé sous lequel elle considère toute chose, qui s'appelle philosophie de la nature, philosophie de l'esprit, philosophie de l'histoire, suivant l'objet auquel elle s'applique, Reid n'en paraît pas avoir soupçonné l'existence.

Enfin, il ne faut pas oublier qu'il est partisan de la méthode de Bacon, qu'il a étendue à la science de l'esprit. Or chacun sait que Bacon a un mépris superbe pour la métaphysique, et que s'il la nomme, c'est ou pour s'en moquer, ou pour faire voir qu'il garde le mot en rejetant la chose. Ainsi, dans sa classification des sciences, il réduit la métaphysique à n'être que la science des formes immuables et universelles de la nature, c'est-à-dire une physique transcendante ; dans son *Novum Organum* il n'en fait plus mention. Reid, qui héritait de la méthode de Bacon, a hérité aussi de son dédain pour

la métaphysique, et avec Reid toute l'école écossaise.

Encore une fois la réaction de la philosophie expérimentale, tant et si longtemps opprimée par la spéculation, est excusable dans Reid comme dans Bacon, parce que de leur part elle est naturelle et presque nécessaire; mais aujourd'hui que cette philosophie a triomphé partout des obstacles que l'esprit de système, les préjugés et l'autorité du passé avaient multipliés sous ses pas, aujourd'hui qu'elle opprime à son tour la métaphysique et tend à l'exclure du domaine de la science, il n'est pas sans importance de montrer en quelques mots que la métaphysique a aussi ses titres et sa place légitime parmi les connaissances humaines.

C'est d'abord une science fort ancienne; sous les définitions les plus diverses, elle a toujours paru comme la science des principes. Jusqu'au XVIIIe siècle elle n'avait pas quitté un seul moment la scène philosophique, et n'avait pas cessé d'y occuper le premier rang. La raison de cette prééminence était fort simple; car c'était à la métaphysique qu'était confiée la tâche de résoudre les plus vastes, les plus difficiles et les plus importants problèmes : elle seule parlait de Dieu et de ses attributs, du monde considéré dans son ensemble et dans ses lois, de l'âme humaine et de sa destinée; elle seule montrait à chaque faculté de l'homme le but de son activité, à l'imagination l'idéal du beau, à la volonté l'idéal du bien, à l'intelligence l'idéal du vrai. Depuis que l'empirisme du dernier siècle, dominant en France et en Angleterre, a relégué la métaphy-

sique dans la région des chimères, la science n'agite plus guère ces vastes problèmes, et si elle les soulève, c'est avec une timidité et une faiblesse qui font regretter la puissante impulsion du génie métaphysique, lequel peut seul manier et résoudre ces formidables questions. Pourquoi donc la science l'a-t-elle répudié ? Serait-ce qu'il n'est propre qu'à produire de magnifiques romans ? Serait-ce que la métaphysique n'a pas de base ?

A en juger par les objections de ses adversaires et par l'enthousiasme irréfléchi de ses partisans, à en juger surtout par les formes étranges dont l'imagination s'est plu à la revêtir, il semblerait que la métaphysique est une philosophie mystérieuse et presque surhumaine, qui descend d'un autre monde et qui n'a rien de commun avec les méthodes positives et naturelles de la science. Il n'y a rien de plus faux. La métaphysique a ses racines dans la nature de l'esprit comme toutes les autres sciences. Si les sciences de faits reposent sur l'observation, si les sciences abstraites se fondent sur le raisonnement, la métaphysique a pour base les conceptions de la raison, tantôt pures, tantôt combinées avec les données de l'expérience. Je dis les conceptions de la raison, que je distingue et que tout observateur des actes de l'intelligence peut distinguer des créations fantastiques ou arbitraires de l'imagination. Quand, à l'occasion d'une existence finie, contingente, relative, individuelle, que m'atteste l'expérience, je conçois l'infini, le nécessaire, l'absolu, l'universel ; quand, à propos des phénomènes que

j'observe dans le monde, je contemple les grandes lois de ce monde, ces lois qui font l'harmonie de ses mouvements, l'ordre et la beauté de son plan; quand, en m'enfermant dans les limites de ma propre nature, je rattache les phénomènes si variés et si mobiles qui la manifestent, à un principe simple, identique et immuable dans son essence, je n'imagine, ni ne rêve, ni ne compose; je conçois. Ma conception est un acte nécessaire et légitime de mon esprit, tout comme la plus simple perception. Nul être intelligent n'a le droit de contester l'autorité d'une faculté quelconque de l'intelligence, et c'est pitié de voir prendre en mépris la plus haute et la plus divine de ses fonctions. Mais, dira-t-on, si la métaphysique se fonde comme les autres sciences sur une faculté légitime de l'esprit, d'où vient l'incertitude de ses principes, la fantaisie de ses méthodes, la fragilité de ses résultats? D'où vient qu'à chaque époque nouvelle de la philosophie, la métaphysique recommence péniblement son œuvre? tandis que dans les autres sciences, tout en faisant encore une large part à l'erreur, on ne peut nier que le temps ne consacre un résultat net pour chaque époque, et qui devient un point de départ pour l'époque suivante.

Je reconnais jusqu'à un certain point la mobilité, la diversité, la fragilité des systèmes métaphysiques; mais je nie qu'on puisse y voir un signe d'impuissance et de stérilité. L'histoire de la métaphysique nous montre, il est vrai, des systèmes qui se combattent et se dévorent successivement; mais tout ne périt pas dans

cette incessante destruction, la métaphysique avance de ruine en ruine, et va ainsi à travers les siècles se développant indéfiniment, s'enrichissant toujours, et montrant avec confiance au siècle qu'elle visite les trésors que les siècles précédents ont accumulés dans son sein. Si elle s'éclipse momentanément de la scène philosophique, il ne faut pas croire qu'elle en disparaisse sans retour; elle a nécessairement son moment d'arrêt dans l'intervalle qui sépare une grande époque d'une autre. Comme un système métaphysique n'est pas moins que la synthèse de toutes les sciences spéciales, quand il ne répond plus aux besoins toujours croissants de l'esprit humain, quand l'analyse a découvert, soit dans le monde physique, soit dans le monde moral, des faits nombreux et décisifs qui ne sont plus explicables par ce système, alors il tombe sous les coups du scepticisme. Puis, aussitôt que le vide est fait, le scepticisme, qui n'est qu'un moyen et non un but, se retire peu à peu des esprits, et alors commence un nouveau travail, qui engendre avec le temps une nouvelle synthèse. Or il est évident pour quiconque connaît et juge bien le passé, que la métaphysique commence à triompher aujourd'hui en France des négations du scepticisme et des réserves de l'esprit empirique : ce n'est donc pas pour une vieille cause que nous combattons, c'est pour une cause toujours jeune, parce qu'elle est immortelle.

Mais si l'avenir de la métaphysique est assuré, il ne faut pas oublier que la société de notre temps est

encore tout émue des critiques du scepticisme et tout imbue des préjugés de l'école empirique; que si le besoin de croire s'empare déjà des âmes, le doute règne encore dans les esprits, et que la métaphysique ne saurait faire trop d'efforts pour gagner les intelligences. Jamais la raison humaine ne s'est montrée plus difficile ni plus exigeante qu'aujourd'hui: elle ne se rendra à la métaphysique qu'autant que cette science deviendra positive et rigoureuse dans sa méthode, dans ses principes et dans ses résultats. Il faut le dire hautement: l'esprit humain ne se laissera plus séduire ni opprimer; la métaphysique nouvelle ne doit donc compter, pour établir sa domination, sur aucun des moyens extérieurs dont elle a quelquefois fait usage. Ce n'est plus à la sensibilité, ce n'est plus à l'imagination, ce n'est plus même à cet impérieux besoin de croire qui se réveille dans nos âmes, qu'elle doit désormais s'adresser; c'est à la raison seule. Et qu'elle songe bien qu'elle n'a pas, comme toute vieille science, l'appui de l'autorité et le secours de la tradition; elle est condamnée à faire son chemin dans le monde, comme les autres sciences, par la rigueur de sa méthode, par la certitude de ses résultats. Qu'elle se souvienne donc sans cesse, dans le cours de son développement, que si elle a pour base les conceptions pures de la raison, elle ne se compose pas seulement de ces conceptions, et qu'elle ne se construit pas tout entière *à priori*, ni par le raisonnement. La métaphysique a trois grands problèmes à résoudre : Dieu

d'abord, puis le monde et l'homme considérés dans leurs rapports avec Dieu. Pour définir d'une manière abstraite la nature et les attributs essentiels de Dieu, la raison suffit; l'expérience n'a que faire dans cette question. Ainsi la raison conçoit *à priori* Dieu comme l'être infini, absolu, nécessaire, universel, qui ne tombe ni dans le temps ni dans l'espace, et dont l'essence répugne à toute représentation et à toute détermination. Cette notion de Dieu n'emprunte absolument rien aux données de l'expérience; elle reste toujours la même parce qu'elle est nécessaire, quel que soit le système que la science propose sur la nature et sur l'homme. Mais quand il s'agit de toucher aux rapports de Dieu avec le monde et avec l'homme, quand il faut définir la création et la Providence, déterminer les grandes lois qui, dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique, manifestent les desseins de cette Providence, montrer la destinée de l'homme en rapport avec le monde et avec Dieu, alors l'expérience devient nécessaire, car les lois du monde, la destinée de l'homme et la création, et même la Providence, qui suppose le rapport de Dieu et du monde, ne se conçoivent pas *à priori*, mais se déduisent de l'observation des phénomènes physiques ou moraux de l'univers; et les demander à la raison, c'est vouloir réduire la métaphysique à de vaines abstractions. L'histoire offre de nombreux et brillants exemples de tentatives de ce genre, mais ces tentatives ont-elles jamais révélé autre chose que l'habileté ou le génie de leurs auteurs?

NEUVIÈME LEÇON.

Exposition de la doctrine de Reid. — Démonstration de la liberté. — Énumération et définition des divers principes d'action. — Principes mécaniques. — Principes animaux. — Principes rationnels. — Distinction et opposition de la notion de l'utile et de la notion du bien. — Critique de la doctrine de Reid. — Mérites et défauts de sa théorie des principes animaux. — Supériorité et insuffisance de sa théorie des principes rationnels.

Si l'esprit et même le génie pouvaient suffire pour accréditer une doctrine, la *Théorie des sentiments moraux* eût, dès son apparition, captivé toutes les intelligences. Il était difficile de trouver un principe plus populaire, de définir ce principe avec plus de précision, d'en développer les conséquences avec plus de profondeur, d'en résoudre les difficultés avec plus d'habileté et de bonheur, d'en exprimer les résultats sous une forme plus piquante et plus ingénieuse. Loin que cette œuvre remarquable ait été surpassée en profondeur, en éclat et en sagacité par les œuvres contemporaines ou postérieures, il est certain que nul travail de ce genre n'a réuni des mérites si divers et ne les a réunis à un aussi haut degré. Pourquoi donc avec tant de qualités la théorie de Smith n'a-t-elle pas obtenu un succès général et durable? C'est qu'il n'est donné qu'à la vérité d'attacher solidement les esprits,

et que le tour de force le plus merveilleux peut bien les surprendre, mais non les convaincre et les gagner. Or, sans nier les vérités dont Smith a semé son livre, j'ai prouvé que la théorie *des sentiments moraux* reposait sur un faux principe; je l'ai prouvé en démontrant que d'abord la conscience universelle du genre humain proteste contre la sympathie érigée en loi morale, qu'ensuite la science ne reconnaît à ce principe aucun des caractères qui constituent une vraie loi; que si elle y cherche l'autorité d'un principe invariable, obligatoire, facile à saisir, facile à pratiquer, elle n'y découvre au contraire que l'impulsion aveugle d'un principe capricieux, qui peut entraîner la volonté sans jamais l'obliger, qu'il est souvent difficile de reconnaître même à l'aide des procédés ingénieux de l'auteur, et qu'il est impossible d'appliquer dans certaines circonstances. Voilà ce qui explique pourquoi le système de Smith frappa les esprits sans les captiver, et les éblouit sans les convaincre. Si nous voyons plus tard se produire d'autres doctrines qui, bien qu'inférieures en profondeur, en finesse, en originalité et même en richesse d'aperçus, jettent pourtant dans les esprits de plus profondes racines, c'est qu'elles reposent sur un principe plus vrai.

Ce qui montre bien le talent supérieur de Smith, c'est qu'il porta lui-même au plus haut degré de perfection possible le système qu'il avait imaginé. Après ses travaux, la philosophie morale ne pouvait plus faire un pas dans la voie du sentiment : il fallait donc, si elle

ne voulait pas se condamner à l'immobilité, ou qu'elle rétrogradât vers la doctrine de l'intérêt, telle qu'elle avait été professée en France et en Angleterre; ou qu'elle entrât dans la seule voie qui lui restât à tenter, dans la voie de la raison. C'est ce que fit Reid. Si ses doctrines morales ne se distinguent ni par l'originalité ni par la profondeur, elles portent l'empreinte de cette sage méthode dont il a posé les principes dans sa philosophie générale. Reid n'est point entré dans les détails de la morale pratique, mais il a touché aux points principaux de la morale spéculative. Comme la moralité de l'agent suppose 1° qu'il est libre; 2° que parmi les motifs qui le font agir il en est un qui mérite le nom de principe moral, ces points se réduisent à la démonstration de la liberté d'une part, et de l'autre à l'énumération et à l'appréciation de nos divers mobiles d'action.

Reid démontre l'existence de la liberté, comme on démontre toute vérité de fait, par l'expérience; il en appelle à la conscience et au sens commun. Mais comme ici la difficulté n'est pas d'établir le fait, mais de le définir et de le séparer de tout ce avec quoi il pourrait être et a été confondu, Reid, par une sage précaution de méthode, commence par écarter les fausses définitions de la liberté.

Qu'est-ce que la liberté? « Par la liberté d'un agent moral, dit Reid, j'entends le pouvoir qu'il exerce sur les déterminations de sa volonté. Si en faisant une action l'agent avait le pouvoir de la vouloir ou de ne

pas la vouloir, il a été libre dans cette action ; mais si, toutes les fois qu'il agit volontairement, la détermination de sa volonté est la conséquence nécessaire de quelque chose d'involontaire dans l'état de son esprit ou de quelque circonstance extérieure, il n'est point libre ; il ne possède que ce que j'appelle la liberté d'un agent moral, il est l'esclave de la nécessité. » (*Essais sur les facultés actives*, IV, ch. I.)

Ainsi la liberté n'est pas l'action proprement dite. Rien ne prouve, selon Reid, qu'il n'y ait entre le mouvement musculaire et la volition une harmonie préétablie en vertu de laquelle ces deux actes se succèdent sans s'engendrer l'un l'autre.

La liberté n'est pas non plus dans le désir ; car la liberté n'est autre chose que la volonté, et Reid montre fort bien que la volonté est profondément distincte du désir : « Le désir et la volonté s'accordent en ce point qu'il leur faut à l'un et à l'autre un objet dont nous devons avoir quelque idée : tous deux par conséquent doivent être accompagnés de quelque degré d'intelligence. Mais ils diffèrent sous plusieurs rapports : l'objet du désir peut être une chose qu'un appétit, une passion, une affection, nous porte à poursuivre ; il peut être un événement que nous croyons heureux pour nous, ou pour ceux à qui nous sommes attachés. Je puis avoir le désir d'un aliment, d'une boisson, d'un soulagement à mes peines ; mais ce serait mal s'exprimer que de dire que j'ai la volonté d'un aliment, la volonté d'une boisson, la volonté d'un soulagement à

mes peines. Il y a donc une distinction dans le langage ordinaire entre le désir et la volonté, et voici sur quoi elle repose : ce que nous voulons doit être une action, et une action qui nous soit propre ; tandis qu'il est possible que l'objet de notre désir non-seulement ne soit pas notre propre action, mais même ne soit pas une action du tout. Un homme désire que ses enfants soient heureux et qu'ils se comportent bien : leur bonheur n'est nullement une action ; leur bonne conduite n'est pas son action, mais la leur. Pour ce qui regarde nos propres actions, nous pouvons désirer ce que nous ne voulons pas, et vouloir ce que nous ne désirons pas, même ce que nous avons en grande aversion. Un homme qui a soif désire vivement boire ; mais, pour quelque raison qui lui est propre, il résout de ne pas satisfaire ce désir ; un juge, par considération pour la justice ou le devoir de sa charge, condamne un criminel à mort, lorsque l'humanité ou une affection particulière lui fait désirer qu'il vive. Ainsi le désir, même quand son objet est une action qui nous est propre, n'est qu'une excitation à vouloir, et non pas une volition. » (*Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, II, ch. I.) Reid aurait pu insister davantage sur la fatalité du désir et la liberté du vouloir ; mais cette opposition n'échappe à personne. Ce qu'il était plus important de faire ressortir, c'est que le désir ne suppose pas l'action, tandis que la volonté la suppose. Tous deux sont des faits qui ne dépassent pas les limites de la conscience ; mais quand il suffit au désir

d'avoir un objet, qu'il soit réel ou qu'il soit imaginaire, qu'il tombe ou ne tombe pas sous l'empire de la puissance humaine, la volonté a besoin en outre, pour se produire, qu'il y ait une action à faire. En fait, la volonté existe indépendamment de l'action extérieure; mais dans l'intention, la volonté se rattache nécessairement à l'action et n'existe qu'en vertu de ce rapport. Je puis vouloir sans agir, ce qui a lieu lorsqu'une cause quelconque vient brusquement empêcher l'exécution matérielle de ma détermination ; mais je ne puis vouloir sans penser à l'action. Je puis désirer tout ce que ma raison ou mon imagination conçoit, le réel, le possible, et même l'impossible; mais je ne puis vouloir que dans la mesure de ma puissance ; s'il m'arrive de vouloir l'impossible, c'est que je n'ai pas la conscience de cette impossibilité. On a fort bien fait de séparer l'acte de volonté de l'action matérielle, de l'isoler de toute relation extérieure, et de le placer dans l'impénétrable sanctuaire de la conscience ; mais il y aurait erreur et danger à en faire un acte abstrait qui pourrait se produire sans aucune intention d'agir sérieusement ; on ne se retire pas à son gré dans sa conscience pour y vouloir tout à son aise, en toute sûreté possible et le plus commodément du monde; quand on essaye de faire ainsi, on rend tout vouloir impossible, on se réduit au désir. C'est ce que Reid a parfaitement compris et ce qu'il n'était pas inutile de rappeler, en présence de théories qui ne se sont pas bornées à établir l'indépendance de l'acte volontaire, mais qui ont encore

supprimé toute relation entre ce fait et l'action extérieure.

Reprenons la question de la liberté. Le scepticisme l'attaque de deux manières : il la suppose où elle n'est pas, et alors il ne lui est pas difficile de démontrer qu'elle n'est qu'un mot ; ou bien il fait voir qu'elle est détruite par l'action incontestable de causes étrangères sur la volonté. Reid a réfuté la première objection en montrant que la liberté n'est ni dans l'action extérieure, ni dans le désir, mais dans le fait volontaire ; il nous reste à voir comment il réfute la seconde. Les causes étrangères qui peuvent agir sur la volonté sont en nous ou hors de nous : en nous, les mouvements de notre sensibilité ou les jugements de notre raison ; hors de nous, la puissance divine. Je ne connais rien de plus solide et de plus complet que la réfutation de l'objection tirée de l'influence des motifs.

Que disaient les partisans de cette objection ? Que toute action délibérée (et on n'a jamais regardé comme libres que les actions de ce genre) doit avoir un motif ; que ce motif, quand rien ne le combat, doit nécessairement déterminer l'agent ; que quand il y a des motifs contraires, le plus fort doit prévaloir. A cela Reid répond : « J'accorde que tous les êtres raisonnables sont et doivent être soumis à l'influence des motifs ; mais l'influence des motifs est d'une tout autre nature que celle des causes efficientes. Les motifs ne sont ni causes ni agents ; ils supposent une cause efficiente, et sans elle ne peuvent rien pro-

duire. Nous ne pouvons sans absurdité supposer qu'un motif agisse ou subisse une action ; c'est ce que la scolastique appelait un être de raison. Les motifs peuvent donc influer sur l'action, mais ils n'agissent pas ; on peut les comparer à un avis, à une exhortation, qui laisse à l'homme qui les reçoit toute sa liberté ; car c'est en vain qu'un avis est donné, si le pouvoir de faire ou de ne pas faire ce qu'il recommande n'existe point. De même, les motifs supposent dans l'agent la liberté ; autrement, ils n'auraient aucune influence. » (*Essais sur les facultés actives*, IV, ch. IV.) Ainsi, quand il serait vrai que toute action a un motif, l'influence de ce motif n'altérerait en rien le caractère libre de l'action.

Mais toute action a-t-elle un motif? Reid ne le pense pas. « C'est ici le lieu, dit-il, d'en appeler à la conscience individuelle de chaque homme ; quant à moi, je fais chaque jour un grand nombre d'actions insignifiantes sans avoir conscience d'aucun motif qui m'y détermine. Que si l'on m'objecte que je puis être influencé par un motif dont je n'ai pas conscience, non-seulement on met en avant une supposition arbitraire, dépourvue de toute preuve, mais on admet que je puis être convaincu par une raison qui n'est jamais entrée dans mon esprit. (*Essais*, IV, ch. IV.)

Il y a plus : l'expérience démontre que de deux motifs qui nous sollicitent, ce n'est pas toujours le plus fort qui l'emporte. Mais, répliquent les adversaires de la liberté, le motif qui l'emporte est néces-

sairement le plus fort. A cela Reid répond encore : Ou il y a une mesure de l'importance des motifs, indépendamment du résultat, ou il n'y en a pas. Dans le premier cas, ne parlons plus de motifs forts ou faibles, ces mots sont vides de sens ; dans le second, je ferai encore appel à l'expérience, et je demande s'il n'est pas notoire que le plus puissant motif n'est pas toujours celui qu'écoute la volonté. *Video meliora proboque, deteriora sequor.*

Je ne trouve rien à ajouter à la réfutation de Reid, et je passe à la partie la plus originale de sa doctrine, qui est la théorie des principes d'action.

Bacon a dit quelque part : « Le philosophe n'est que le secrétaire de la nature. » Ce mot profond résume toute une méthode, car il veut dire que la science n'a aucun droit sur les faits, et que, dans ses théories et ses classifications, elle est tenue de les accepter en tel nombre et avec telle nature qu'ils se présentent. C'est ce que n'ont point fait les moralistes qui, avant Reid, ont donné une théorie des principes d'action. Locke et Helvétius avaient réduit tous nos motifs d'agir à l'intérêt ; Smith avait expliqué tous nos actes par le mobile sympathique ; Hutcheson avait eu le mérite de reconnaître le principe moral, mais il s'était trompé sur la faculté qui nous donne ce principe, et sur la manière dont elle nous le donne.

Reid aborda la question de nos principes d'action avec la pensée que jusqu'ici la philosophie morale avait procédé comme au moyen âge l'alchimie ; qu'à

l'exemple de cette fausse science, tourmentée du besoin de l'unité, elle avait moins cherché à observer les faits et à les classer en raison de l'expérience, qu'à voir comment elle pourrait les expliquer par un principe unique. Il procéda en conséquence d'une manière tout opposée, ne songeant qu'à bien observer, n'ayant nul souci de la théorie, et à mesure qu'un fait se montrait irréductible aux principes connus, le mettant à part comme fait primitif, et par suite l'érigeant en principe. C'est à l'aide de cette sage méthode que Reid, avec moins de sagacité peut-être, et de force d'esprit que d'autres, est parvenu à une théorie plus complète, plus profonde et plus précise des principes d'action. On ne saurait trop admirer cette analyse, qui va des faits les plus extérieurs et les plus grossiers au principe le plus intime et le plus élevé de notre vie morale; qui, dans cette revue, n'oublie pas un seul phénomène important, et signale avec une exactitude digne du naturaliste, les ressemblances et les différences des principes entre eux.

Reid annonce lui-même quelle méthode il va suivre. « L'homme a été appelé non sans raison un abrégé de l'univers. Son corps, qui exerce une grande influence sur son âme, étant une partie du monde matériel, est soumis à toutes les lois de la matière inanimée; pendant une certaine période de son existence, l'état de l'homme ressemble beaucoup à celui d'un végétal; il s'élève par degrés insensibles à la vie animale, et enfin à la vie rationnelle, et il réunit alors les principes qui

appartiennent à tout ce qui existe... Les hommes qui sont entêtés d'une hypothèse n'en cherchent pas ordinairement d'autre preuve, si ce n'est qu'elle sert à expliquer les phénomènes pour lesquels on l'a inventée. C'est un genre de preuve fort dangereux dans toutes les sciences, et auquel il ne faut jamais se fier, bien moins encore quand les faits à expliquer sont des actions humaines. La plupart des actions humaines procèdent de principes divers qui concourent à les diriger; et selon que nous sommes disposés à juger bien ou mal de l'espèce, nous imputons le fait aux meilleurs principes ou aux pires, laisant de côté d'autres motifs qui n'ont pas eu moins de part à l'action. » (*Essais sur les facultés actives.*) Reid est conduit par l'expérience à reconnaître successivement comme faits primitifs et *sui generis*, et par suite comme principes de nos actions, les instincts, les habitudes, les appétits, les désirs, les affections, l'intérêt bien entendu, le sentiment du devoir.

L'instinct est une impulsion naturelle et aveugle qui nous porte à certaines actions sans que nous ayons de but devant les yeux, sans délibération et très-souvent sans aucune conscience de ce que nous faisons.

L'habitude diffère de l'instinct, non dans sa nature, mais dans son origine. L'instinct est naturel, l'habitude acquise. Ces deux principes, ayant cela de commun qu'ils agissent indépendamment de notre volonté, de notre intention, de notre conscience

même, se confondent sous le nom de *principes mécaniques*.

L'appétit ne suppose pas plus que l'instinct et l'habitude l'exercice du jugement et de la raison ; mais quand son action se fait sentir, nous en avons conscience. Deux caractères lui sont propres : 1° il est accompagné d'une sensation désagréable tant qu'il n'est pas satisfait ; 2° il n'est pas constant, mais périodique.

Le désir est comme l'appétit un principe qui ne suppose ni l'expérience ni la raison. Ainsi on désire le pouvoir indépendamment des avantages qu'il nous procure, ou des considérations morales qui nous font un devoir de le rechercher. De même la curiosité, pour s'exercer, ne suppose ni un intérêt ni un devoir. Ce principe du reste se distingue de l'appétit en ce que : 1° il n'est pas accompagné d'une sensation désagréable ; 2° il n'est pas périodique, mais constant.

Les affections sont des principes qui nous portent naturellement, sans calcul et sans raison morale, à désirer du bien ou du mal à autrui ; elles diffèrent des désirs en ce qu'elles ont pour objet immédiat des personnes et non des choses.

Voilà donc trois principes qui ont pour caractère commun et essentiel de se produire indépendamment de tout calcul d'intérêt et de toute raison morale ; Reid les réunit sous le nom de *principes animaux*.

Les principes mécaniques et les principes animaux sont dans l'homme ; mais ils ne sont pas l'homme.

L'homme, eu tant qu'il se distingue des animaux, est tout entier dans la raison et dans les principes qui en dérivent.

Reid définit la raison, d'après le sens commun, la faculté qui remplit le double office de régler notre croyance et de diriger nos actions ; ou bien encore, la faculté de juger. Mais il sent combien cette définition est vague, au moins en ce qui concerne les applications morales de la raison, et il ajoute : Cette faculté détermine un but à suivre à notre volonté ; partout où perce ce but, l'action prend un caractère rationnel. Or la raison peut proposer pour but de nos actions ou notre bien (je dis notre bien, et non notre plaisir), ou le bien en soi : quand c'est notre bien, le motif de notre action se nomme l'intérêt bien entendu ; quand c'est le bien, il s'appelle devoir. Voilà les deux formes sous lesquelles la raison intervient dans la direction de notre activité.

Reid explique admirablement comment l'homme arrive à comprendre l'intérêt bien entendu : « A mesure que notre intelligence se développe, nous étendons nos regards sur l'avenir et sur le passé ; en réfléchissant sur le passé, le flambeau de l'expérience s'allume, et nous découvrons à sa lumière les événements probables de l'avenir ; nous trouvons alors que beaucoup de choses que nous avons vivement désirées ont été chèrement payées, et que beaucoup d'autres, qui nous ont été amères lorsqu'elles sont arrivées, ont fini, comme un remède désagréable, par nous devenir

salutaires. Nous apprenons ainsi à saisir le lien des événements et les conséquences de nos actions : embrassant alors dans une vue étendue notre existence passée, présente et future, nous corrigeons nos premières idées du bien et du mal, et nous nous élevons à la notion de l'intérêt bien entendu, c'est-à-dire de cet intérêt dont ni l'émotion actuelle, ni le désir ou l'aversion animale du moment ne sont la mesure, mais dont l'appréciation ne peut résulter que de la prévision des conséquences certaines ou probables que notre détermination pourra entraîner durant le cours entier de notre existence.

« Ce qui, avec toutes ses conséquences et tous ses rapports saisissables, procure en définitive plus de bien que de mal, c'est ce que j'appelle l'intérêt bien entendu. Je ne vois point de motifs de croire que les animaux aient la moindre idée de cette espèce de bien ; et il est évident que l'homme ne peut arriver à le concevoir que lorsque sa raison est assez développée pour qu'il réfléchisse sérieusement sur le passé, et jette des regards clairvoyants sur l'avenir. La conception de l'intérêt bien entendu est donc le fruit de la raison, et ne peut se produire que dans un être raisonnable : d'où il suit que si elle développe dans l'homme un principe d'action qui n'y était pas auparavant, ce principe peut, à juste titre, prendre le nom de *principe* rationnel. » (*Essais*, III, part. III, chap. II.)

Quelques philosophes ont pensé que l'intérêt bien entendu était le seul principe régulateur des actions

humaines. Reid en proclame éloquemment l'insuffisance, et démontre avec force : 1° qu'il ne serait pas une règle de conduite assez claire ; 2° qu'il n'élèverait pas le caractère de l'homme au degré de perfection dont il est susceptible ; 3° qu'il ne procurerait pas à lui seul tout le bonheur qu'il nous fait goûter quand il est associé à un autre principe rationnel, la soumission désintéressée au devoir. Il trouve de belles paroles pour célébrer la supériorité du principe du devoir : « L'homme a besoin d'être conduit à ce qu'il doit faire par un flambeau plus lumineux que la lumière douteuse de l'intérêt bien entendu. Il y a lieu de croire que le sentiment du devoir exerce dans beaucoup de cas une plus puissante influence que la vue d'un intérêt éloigné ; l'on ne peut douter du moins que la conscience de l'avoir violé ne soit quelque chose de plus pénible que le simple regret d'avoir méconnu son intérêt. »... Et plus loin : « La bonté désintéressée et la justice sont les attributs glorieux de la nature divine ; sans ces attributs, Dieu pourrait être un objet de crainte ou d'espérance, mais non d'adoration. La gloire de l'homme est d'offrir un reflet de cette divine image. Adorer Dieu et être utile à ses semblables, sans jamais tenir compte de son propre intérêt, est un degré de vertu qui dépasse les forces de la nature humaine ; mais servir Dieu et les hommes dans la seule vue de son intérêt est le calcul d'un esclave, et non point le libre dévouement qu'exigent de nous la religion et la vertu. » (*Essais*, III, p. III, chap. IV.)

Parvenu au principe vraiment moral de nos actions, Reid s'attache à le caractériser et à le distinguer de l'intérêt : « J'observe que la notion du devoir ne peut se résoudre dans la notion de l'utile. C'est ce que chacun peut reconnaître en réfléchissant sur ses propres conceptions, et ce que témoigne le langage du genre humain. Quand je dis : Tel est mon intérêt, je n'énonce pas la même idée que quand je dis : Tel est mon devoir. Si mon devoir et mon intérêt bien compris me prescrivent la même conduite, les deux notions n'en restent pas moins distinctes. L'intérêt et le devoir sont tous deux des motifs rationnels d'action, mais d'une nature tout à fait différente... C'est folie à un homme de négliger ses intérêts ; mais manquer à l'honneur est une bassesse : l'un peut exciter notre pitié, l'autre provoque notre indignation... On refuse le titre d'homme d'honneur à celui qui allègue son intérêt pour se justifier d'une infamie ; mais personne ne rougit d'avoir sacrifié son intérêt à son honneur. » (*Essais*, III, part. III, ch. v.)

Le principe du devoir ne se distingue pas seulement de l'intérêt bien entendu par les sentiments qu'il excite dans notre âme ; il y a entre ces deux principes une différence de nature que Reid développe avec beaucoup de clarté. « Le principe de l'honneur entraîne après lui une obligation immédiate. C'est une loi morale qui impose à l'homme de faire certaines choses parce qu'elles sont justes, et de ne pas faire certaines autres choses parce qu'elles sont injustes. »

La prescience du principe moral solidement établie, Reid en détermine les caractères, les conditions et les conséquences avec une parfaite précision. Quant à l'origine de ce principe, Reid a fort bien vu que la notion du devoir est le résultat d'une intuition primitive, et non d'une déduction ou d'une induction; et c'est pour cela que, d'accord avec Hutcheson, il rapporte cette notion à une faculté primitive qu'il appelle *sens moral*. Du reste, il est loin de penser, comme paraît le faire Hutcheson, que tout jugement moral soit une perception immédiate du sens moral, et que nous ayons le sentiment de tous nos devoirs absolument comme nous avons la sensation des objets extérieurs. Il reconnaît, indépendamment des notions primitives, des jugements résultant d'une induction et d'un raisonnement dont les notions primitives sont d'ailleurs la base.

Là s'arrête la théorie des principes d'action; cette théorie comprend toute la doctrine morale de Reid; nous ne saurions donc l'examiner avec trop de soin.

D'abord il faut savoir gré au philosophe écossais d'avoir distingué les instincts proprement dits des penchants; bien qu'il y eût entre ces deux principes des différences graves et sensibles, elles n'avaient pas été aperçues par la plupart des psychologues qui avaient traité cette matière. Il est vrai de dire encore que s'il n'est pas le premier qui ait comparé les instincts de l'homme aux instincts des animaux, personne avant lui n'avait aussi bien montré que la supériorité des animaux sur l'homme dans l'exécution de certains tra-

vaux venait de ce que la nature les avait pourvus d'instincts plus nombreux, plus puissants et plus sûrs. Après les observations de Reid sur ce point, les détracteurs de la nature humaine au profit des animaux ne peuvent plus nous présenter les œuvres merveilleuses de certaines espèces, comme une preuve d'intelligence ; il reste démontré que si chez l'homme l'art est le principe du travail, chez l'animal c'est la nature.

Mais tout en reconnaissant l'importance du chapitre que Reid a consacré à la définition et à la description des instincts, j'aurais voulu qu'il avertît en même temps que l'analyse des instincts ne rentre pas rigoureusement dans les recherches psychologiques. En effet, puisque l'instinct, d'après la définition même de Reid, est un principe d'action dont l'âme n'a pas même conscience, il n'est pas un fait psychologique ; il appartient donc à l'histoire naturelle de l'homme.

Ensuite l'instinct est-il bien un principe d'action, comme l'appétit, le désir, l'intérêt, le sentiment du devoir ? Reid ne peut l'admettre, à moins d'être infidèle à sa définition. Un principe d'action, dans sa théorie, ce n'est pas ce qui produit l'action, c'est ce qui excite à la produire ; ce n'est pas le moteur lui-même, ce n'est qu'un motif. Or l'instinct aussi bien que l'habitude n'est pas un simple motif d'action, c'est la cause motrice elle-même ; l'instinct ne provoque pas à l'action, il agit. Si Reid avait fait cette distinction, il aurait compris que l'analyse des instincts et

des habitudes ne peut trouver place dans une théorie des motifs d'action.

La théorie des *désirs* et des *affections* m'a toujours paru la plus importante découverte qu'ait faite l'esprit observateur de l'école écossaise. Avant Reid on avait, sans respect pour l'expérience, simplifié la théorie des principes moraux au point d'expliquer tous les phénomènes de la sensibilité et de l'activité par un seul principe, la sensation. L'âme humaine était dans cette théorie représentée comme une *table rase* que la sensation venait successivement enrichir de merveilleux caractères; la sensibilité et l'activité étaient aussi bien que l'entendement des facultés vides et inertes, de *pures puissances* auxquelles une impression du dehors communiquait tout à coup le mouvement, l'action et la vie. De cette façon, la sensation était le principe unique de nos affections et de nos pensées, de nos volontés et de nos penchants. L'absurdité de cette théorie était si frappante en ce qui regarde la pensée et la volonté, que bientôt elle souleva d'énergiques réclamations; on démontra jusqu'à l'évidence que par cela seul que la sensation est le point de départ de toutes nos facultés, on ne peut en conclure qu'elle en soit le principe; que d'ailleurs il est tout un ordre de connaissances positives qui échappe à l'expérience, l'ordre des connaissances nécessaires; qu'enfin l'esprit ne conçoit, ne juge et ne raisonne, et même ne se souvient et ne perçoit, en un mot ne pense qu'en vertu de lois et de croyances antérieures et supérieures

à l'expérience. On démontra non moins clairement que faire sortir la volonté de la sensation, c'était convertir la simple modification d'un sujet en l'acte d'une cause, et confondre la fatalité et la liberté. Mais on respecta, je ne sais pourquoi, le principe de la théorie des affections et des penchants telle qu'elle avait été conçue dans la doctrine de la sensation. Or ce principe était que la sensation était le seul fait primitif de notre nature, et qu'il pouvait servir à expliquer toutes nos affections et toutes nos actions. A la suite d'une sensation naît un besoin, lequel engendre un désir; ce désir constant devient amour si la sensation était agréable, haine ou répulsion si elle était désagréable. Ainsi dans cette théorie c'est une sensation de plaisir ou de peine qui est la source de toutes les affections de nature, et même des affections morales et religieuses; et comme chacun n'aime ou ne hait, ne désire ou ne repousse un objet qu'en raison du plaisir qu'il en espère ou de la douleur qu'il en redoute, au fond c'est lui seulement qu'il aime, et en dernière analyse, toute affection bien considérée se résout dans le pur égoïsme. Quant à nos actions, elles n'ont et ne peuvent avoir dans cette doctrine d'autre principe que notre plaisir ou notre bien, et par conséquent s'expliquent par l'expérience ou le calcul.

Lorsque je dis qu'on a respecté l'explication que donne de nos affections et de nos actions la théorie dont je viens de parler, je ne prétends pas pour cela qu'on ait accepté entièrement cette explication. De toutes parts et aussitôt on protesta contre une théorie

qui ramène toutes nos affections à l'amour de soi, et toutes nos actions à l'intérêt. Il parut à de nobles esprits que, si la sensation est le principe de certaines affections, il en est d'autres qui ne peuvent s'y réduire, et que, par exemple, les affections de nature aussi bien que les affections morales avaient leur origine dans le sentiment, phénomène distinct et indépendant de la sensation. Il leur parut également que toutes nos actions ne s'expliquent point par un calcul, et qu'il en est qu'il faut rapporter au principe du devoir. Mais on n'en crut pas moins, avec l'école de la sensation, que toutes nos affections et tous nos désirs sont réductibles à un fait plus simple; seulement on ne voulut point admettre que ce fait fût toujours la sensation. Or, quand pour expliquer toutes nos affections, on adjoindrait à l'origine de la sensation l'origine du sentiment, quand on chercherait l'explication de toutes nos actions dans le double motif de l'intérêt et du devoir, la théorie ainsi corrigée n'en serait pas moins contredite par l'expérience. Ainsi il est des affections qui ne naissent ni d'une sensation ni d'un sentiment, et dont pourtant on ne peut méconnaître l'existence dans l'âme humaine. Si une mère aime son enfant, ce n'est pas sans doute parce qu'elle a été agréablement affectée la première fois qu'elle a vu cet enfant et l'a tenu dans ses bras; c'est au contraire l'amour instinctif et vraiment inné qu'elle a pour son enfant qui est l'origine du sentiment qu'elle éprouve : ici donc le fait primitif est l'affection, le sentiment n'est qu'un fait

dérivé. Il en est de même de toutes les affections de nature. D'un autre côté, l'expérience prouve que toutes nos actions n'ont pas pour cause l'intérêt ou le devoir : par exemple, la nature humaine est ainsi faite qu'elle tend à l'action, qu'elle sympathise, qu'elle désire le pouvoir ou la science indépendamment d'un calcul ou d'une raison morale; qu'en tout cela, par conséquent, elle obéit à un penchant primitif. C'est ce que Reid a montré; il a rétabli l'unité méconnue de nos principes d'affection et d'action, et a ruiné sous ce point de vue l'absurde système de la *table rase*. La théorie des penchants est en morale le pendant de la doctrine des principes du sens commun en logique; c'est la démonstration de la même thèse sur des faits d'un ordre différent.

Maintenant, si la théorie de Reid est vraie dans son principe, il s'en faut qu'elle satisfasse de tout point un esprit rigoureux.

D'abord Reid n'a pas songé à classer les penchants; il n'a fait qu'en signaler quelques-uns et en a négligé de très-importants, tels que le penchant de sympathie, qu'il devait pourtant connaître par la *Théorie des sentiments moraux*.

Ensuite, sous le nom de *principes animaux*, il a réuni des principes qui diffèrent essentiellement entre eux. C'est étrangement abuser des mots que de qualifier de principes animaux toutes nos affections et tous nos penchants. Qu'y a-t-il de commun entre un appétit et une affection, entre l'appétit du sexe et l'amour?

Comment peut-il dire que le penchant sympathique, que l'instinct de sociabilité, que la curiosité, que l'ambition sont des principes animaux? Il en est des penchants comme de l'intelligence : parce que certaines facultés intellectuelles nous sont communes avec les animaux, il serait absurde d'en conclure que l'intelligence est un principe animal. De même, s'il est des penchants qui se retrouvent dans les animaux comme en nous, il faut en reconnaître beaucoup d'autres qui sont propres à l'homme et qui servent à le distinguer de l'animal. Le caractère original de la nature humaine se révèle partout, dans sa sensibilité comme dans son intelligence, et dans son activité, dans ses sentiments et ses affections comme dans ses pensées et ses actes. Il est bien vrai que la nature humaine est double, qu'elle est âme et corps, esprit et matière, ange et bête; mais il faut se garder de croire que l'intelligence et l'activité représentent seules le côté spirituel de notre être, et que la sensibilité en révèle le côté matériel. Notre double nature se marque et se produit en même temps dans chaque faculté. Si dans l'intelligence la sensation est jusqu'à un certain point une faculté animale, l'abstraction, l'imagination, la conception pure, sont propres à l'homme; si, dans l'activité, l'instinct et l'habitude nous sont communs avec les animaux, l'homme seul est capable de volonté et de liberté; si, dans la sensibilité, les appétits, les désirs impurs et les passions grossières émanent du corps, les nobles sentiments,

les affections pures, les saints désirs viennent de l'âme; en sorte que la nature humaine se montre tout entière dans chacune de ses facultés, âme et corps, esprit et matière, ange et bête dans sa sensibilité aussi bien que dans son intelligence et son activité.

Enfin, bien qu'il n'y eût pas lieu de remonter à l'origine des penchants, puisque c'est un fait primitif de notre nature, Reid avait à voir si les divers penchants dont l'expérience atteste l'existence n'étaient pas simplement les formes multiples d'un seul et même penchant. C'est ce qui me semble résulter d'une analyse tant soit peu attentive des phénomènes qui portent ce nom. Cette analyse nous montre partout le penchant comme une tendance, une prédisposition à l'action qui se révèle à tout propos dans nos diverses facultés; elle nous montre que l'âme humaine, même avant que sa sensibilité, son intelligence, son activité rencontrent un objet, aspire et désire, en vertu d'une énergie intérieure et toute spontanée; et que si on ne tenait compte de cette prédisposition à aimer, à penser, à agir, jamais l'influence des causes extérieures, quelque puissante et quelque constante qu'on la suppose, n'expliquerait la force et la durée de nos affections et de nos passions: en sorte que c'est au fond la même force qui pousse au développement notre sensibilité, notre activité et notre intelligence, à savoir, un besoin impérieux, une aspiration incessante, un immense et vague désir, qui préexiste et survit à toute satisfaction d'une affection particulière, à tout développement d'une

faculté spéciale. Voilà ce que Reid eût pu voir s'il eût creusé plus avant dans l'analyse des penchants.

Et non-seulement il eût mieux compris la nature intime du fait qu'il avait observé, mais encore il eût vu que ce fait avait une raison, une raison qu'il fallait chercher dans l'essence même de l'homme. En effet, nous ne connaissons pas la substance de notre être ; nous en savons seulement les phénomènes, et ces phénomènes sont tous des actes. L'homme se sait donc comme quelque chose qui agit, comme une cause, comme une force. Or il est de l'essence d'une force de se mouvoir et d'agir sans cesse ; l'action pour elle, c'est la vie : l'inaction c'est la mort. C'est donc parce que l'âme est une cause, une force, qu'elle agit sans cesse, qu'elle agit nécessairement, et qu'avant de rencontrer un objet comme après l'avoir quitté, elle agit encore intérieurement et vaguement, c'est-à-dire qu'elle désire et aspire sans avoir conscience de son désir et de son aspiration.

Il nous reste à examiner la théorie des *principes rationnels*. Reid n'est pas le premier philosophe écossais qui ait reconnu l'existence d'un principe moral distinct de l'intérêt. Les mots d'*obligation morale*, de *devoir*, de *sentiment moral*, de *conscience*, se retrouvent fréquemment dans les traités de morale de ses prédécesseurs ; mais nul n'avait fait ressortir avec autant de force et de précision que lui les caractères du principe et du devoir, les sentiments qu'il provoque dans l'âme quand il apparaît à la raison, les notions de mérite et

de démérite qui en dérivent, enfin les conditions que doit réunir un acte pour être vraiment moral. Sous ce rapport, la doctrine morale de Reid laisse peu à désirer.

Mais ce n'était point assez de montrer qu'il existe une loi morale, c'est-à-dire une règle de conduite obligatoire, immuable, absolue; il fallait faire voir en outre en quoi elle consiste. C'est là le problème le plus difficile peut-être, mais sans aucun doute le plus important que la science morale ait à résoudre. A quoi me servira-t-il en effet de savoir que j'ai une règle à suivre, si je ne sais d'une manière nette et précise ce qu'elle est? Il ne suffit pas de me dire que cette règle consiste à faire ce qui est bon, ou ce qui est raisonnable, ou ce qui est juste; car alors, avant d'agir, il me faudra toujours connaître ce qui est bon, raisonnable ou juste dans le cas dont il s'agit. En vain dira-t-on que la loi morale ne peut être définie quant à son essence, et que d'ailleurs cette définition générale n'est pas nécessaire à la pratique. Je ne crois pas qu'on puisse citer une seule grande doctrine qui n'ait donné la formule générale de la loi avant de passer à l'application. Ainsi la philosophie morale de l'antiquité n'abordait jamais la question pratique sans avoir préalablement demandé à la métaphysique la solution du grand problème du bien et de son principe. Le christianisme a suivi la même voie; nous-mêmes, nous savons que toute question particulière ainsi conçue : Quel est le bien dans tel cas? suppose la solution de cette autre question générale : Qu'est-ce que le bien ou l'ordre? Nous savons

que pour définir le bien (le bien moral, s'entend), il faut auparavant avoir déterminé la destinée de l'homme, laquelle, à notre avis, ne peut être connue que par une analyse de la nature humaine. Jamais la science morale n'a procédé autrement. Je dis la science, car pour le sens commun, il ne remonte pas jusqu'à ces questions; il se borne à proclamer, sur la foi de la conscience, une loi obligatoire, absolue, universelle. Mais aussi le sens commun n'a jamais été pour la moralité humaine un guide suffisant : que serait-elle devenue si les moralistes et les législateurs ne lui avaient proposé d'autre règle de conduite que celle-ci : Il faut obéir à la raison, ou il faut faire le bien, etc. etc.? Ces axiomes ne peuvent fournir aucune lumière dans la pratique : j'aurai beau savoir qu'il faut obéir à la raison ou faire le bien, je ne serai pas moins ignorant et incertain sur ce que je dois faire dans tel ou tel cas. Tout devoir particulier n'est que l'application de la loi morale, ou, si l'on veut, de la notion générale du bien à un cas déterminé; c'est une conséquence qu'il est impossible de déduire si d'avance on ne connaît le principe d'une manière précise. La science morale, comme toute science, est un ensemble de propositions qui viennent se grouper autour d'une formule unique ou d'un petit nombre de formules générales. C'est là ce que Reid n'a pas clairement compris; il paraît croire que, quand il a démontré l'existence d'un principe moral distinct des penchants et de l'intérêt, il ne lui reste plus rien à faire.

DIXIÈME LEÇON.

Exposition de la doctrine de Fergusson.—Introduction.—Objet de la science; ses conditions et ses limites.—Méthode psychologique.— Classification des facultés.— Théorie des principes d'action.— Du sentiment moral.— Des trois lois qui gouvernent notre activité : loi de conservation, loi de société, loi de perfectionnement.

Tandis que la philosophie écossaise achevait de s'organiser dans l'université de Glasgow par l'enseignement et les publications de Reid, deux autres universités d'Écosse s'associaient avec éclat au mouvement philosophique de Glasgow : c'étaient celles d'Aberdeen et d'Édimbourg. La première avait été témoin des débuts de Reid comme professeur; Beattie vint ensuite, qui, recueillant les idées de Reid, les fit entrer dans des livres dont la réputation poétique de l'auteur augmenta le succès. Grâce à ses efforts, Aberdeen attira durant quelques années les regards de l'Écosse et de l'Angleterre philosophiques. Mais l'impulsion brillante que Beattie avait donnée dans cette ville à la philosophie s'arrêta bien vite, soit par la faute de ses successeurs, soit parce que lui-même, qui s'était fait le disciple docile de Reid, n'avait pas mis dans son œuvre les conditions nécessaires de durée et de fécon-

dité (1). L'université d'Édimbourg fut plus heureuse : elle trouva dans la personne de Fergusson et de Dugald-Stewart deux hommes, dont l'un, en se rapprochant de la doctrine générale de Reid, y joignit des idées de progrès moral et des considérations politiques importantes, et dont l'autre, qui vit encore, vient d'éclaircir et de compléter cette même doctrine sur plusieurs points. Il semble que vers la fin du XVIIIe siècle la philosophie écossaise ait quitté Glasgow pour se transporter à Édimbourg (2). On la voit dès lors décliner dans la première de ces villes, tandis qu'elle poursuit dans l'autre ses progrès. Nous allons changer de théâtre avec elle ; et laissant de côté Aberdeen, où elle n'a fait qu'une apparition trop courte, et d'où elle ne semble avoir emporté aucune idée nouvelle, nous la suivrons dans Édimbourg, et nous chercherons ce qu'elle y est devenue entre les mains de Fergusson. L'histoire des principes essentiels de cette philosophie est connue lorsqu'on a étudié Reid ; celle de ses détails et de quelques-unes de ses idées morales et politiques ne l'est pas complétement tant qu'on ne sait rien sur Fergusson. Occupons-nous donc de ce philosophe, et traçons d'abord en deux mots l'esquisse de sa vie.

Fergusson est loin d'avoir mené la vie tranquille et sédentaire de quelques philosophes écossais. Né près

(1) Voir sur Beattie les pièces justificatives à la fin du volume.

(2) Voir sur les philosophes d'Édimbourg, et sur lord Kames en particulier, les pièces justificatives.

de Perth en 1724, il fut nommé, au sortir des études universitaires, chapelain d'un régiment de montagnards écossais qui faisait la guerre contre la France. De retour en Écosse en 1748, il y sollicita une petite cure; ne pouvant l'obtenir, il alla rejoindre son régiment, pour s'en séparer tout à fait en 1757. La nomination de Fergusson à la chaire de philosophie naturelle dans l'université d'Édimbourg (1759), et l'échange qu'il fit de cette chaire contre celle de philosophie morale (1764), auraient dû l'attacher pour le reste de ses jours à l'enseignement et mettre un terme à ses voyages. Cependant il quitta de nouveau l'Écosse vers 1773, pour accompagner sur le continent en qualité de gouverneur le jeune comte de Chesterfield. Cinq ans plus tard, il partit pour l'Amérique comme secrétaire de la commission chargée d'arranger le différend de l'Angleterre avec ses colonies. Cette vie dont une partie se passait en voyages, cette série d'occupations si diverses, n'empêchaient pas Fergusson de cultiver avec soin la philosophie, et de publier des livres qui fixaient l'attention générale. Il avait fait paraître en 1767 son *Essai sur la société civile*. Ses *Institutions de philosophie morale*, qui contiennent la substance de ses leçons à l'université, parurent en 1769. Ces deux ouvrages ont été traduits en français et dans plusieurs autres langues. Lorsque Fergusson eut résigné sa chaire, en 1784, il s'occupa de publier une rédaction de ses leçons sous le titre de *Principes des sciences morales et politiques*, en 1792.

N'ayant à considérer ici que ses travaux philosophiques, je ne parle pas d'une *Histoire des progrès et de la chute de la république romaine*, qu'il avait donnée au public quelque temps auparavant.

La longue vie de Fergusson lui permit d'assister aux succès que ses doctrines, mêlées par D. Stewart à celles de Reid, obtenaient dans la chaire de philosophie morale d'Édimbourg. Il mourut en 1816, laissant derrière lui la réputation d'un professeur distingué, et d'un écrivain dont le bon sens, la clarté, la noblesse de sentiments, font oublier ce qui lui manque peut-être en profondeur.

Smith et les philosophes qui l'avaient précédé avaient brusquement exposé leur système de philosophie morale, sans avoir songé préalablement ni à déterminer l'objet, le but et la méthode de la science en général, ni à indiquer les causes de nos erreurs en pareille matière et les remèdes qu'il convient d'appliquer. C'est faute d'avoir pris cette précaution que Smith en particulier avait été conduit à expliquer tous les fait moraux par le principe de la sympathie, sacrifiant, à chaque pas qu'il faisait, l'expérience à son hypothèse. L'exemple des erreurs auxquelles il s'était laissé entraîner par l'esprit de système avait déjà averti Reid et l'avait fait réfléchir aux conditions d'une bonne méthode, avant d'aborder la solution des problèmes métaphysiques et moraux. Fidèle à cette excellente direction, Fergusson comprit aussi le danger d'entrer brusquement en matière, et fit précéder l'exposition de ses doctrines

d'une introduction dans laquelle il définit la nature et l'objet de la science, énuméra les principales causes de nos erreurs et indiqua les règles à suivre pour les éviter. Cette introduction n'est pas la partie la moins importante du système de Fergusson, car c'est là qu'il expose la méthode à laquelle il doit se montrer fidèle dans tout le cours de ses recherches.

La définition de la science, par laquelle commence l'introduction, révèle tout d'abord clairement l'esprit de la philosophie de Fergusson. On reconnaît un disciple de l'école de Bacon au passage suivant :

« Toute connaissance regarde les faits particuliers où les règles générales.

« La connaissance des faits est antérieure à celle des règles ; c'est le premier point nécessaire pour la pratique des arts et la conduite des affaires.

« Une règle générale est l'expression de ce qui est commun, ou qu'on exige qui soit commun à un nombre de cas particuliers.

« On nomme *science* la collection des règles générales et leur application à des cas particuliers. » (*Institutions de philosophie morale*. Introd., sect. 1.)

Puisque la science ne se compose que de faits et de règles, et que d'ailleurs une règle n'est que l'expression de ce qui est commun aux faits particuliers, il s'ensuit rigoureusement que les règles se réduisent à des faits généraux, et que la science sort tout entière de l'expérience.

Après avoir défini la science en général, Fergusson

définit ainsi la philosophie morale : « Toute règle générale qui exprime ce qui est de fait, ou ce qui doit être, est nommée loi de la nature. Les lois de la nature sont physiques ou morales. Une loi physique est l'expression générale d'une opération naturelle dont un nombre de cas particuliers sont les exemples. Une loi morale c'est l'expression générale de ce qui est bon, et par conséquent propre à déterminer le choix des êtres intelligents. » (Introd., sect. 2.)

Jusqu'ici Fergusson n'a pas clairement indiqué l'essence de la loi morale. Dire que *c'est l'expression générale de ce qui est bon*, n'est pas résoudre la question. L'essence de la loi morale comme nous le démontrerons plus tard, est d'être un principe et non un fait. Or la qualité exprimée par le mot *bon* convient aussi bien au fait qu'au principe : elle ne peut donc servir à définir la loi morale. Il semble que Fergusson l'ait compris, car il ajoute : « Une loi physique n'existe que comme un fait. Une loi morale existe autant qu'elle est obligatoire. »

C'est là en effet la vraie nature de la loi morale et la différence essentielle qui la distingue des lois physiques. Il resterait maintenant à savoir d'où Fergusson dérive cette loi dont le caractère propre est d'être obligatoire. Est-ce de l'expérience ou d'une autre source ? Il est clair que c'est de l'expérience puisqu'il n'indique nulle part d'autre origine de nos connaissances. Mais en ce cas comment un principe obligatoire peut-il sortir de l'expérience ? C'est ce que Fergusson

n'a point essayé de montrer. Nous aurons plus tard à examiner si la difficulté n'est pas insoluble, et s'il ne faut pas rapporter la loi morale à une autre origine que l'expérience.

Fergusson passe ensuite aux conditions de la science; il expose ce que c'est qu'une théorie, ce qui fait qu'elle est vraie, ce qui fait qu'elle est fausse, ce qu'il faut entendre par faits primitifs et pourquoi il est nécessaire de s'y arrêter. « Indiquer une règle générale ou loi de la nature déjà connue, dans laquelle un fait particulier est compris, c'est rendre compte de ce fait : ainsi Newton rendit compte des révolutions des planètes en montrant qu'elles étaient comprises sous les lois du mouvement et de la gravitation. Mais prétendre expliquer les phénomènes en montrant qu'ils sont compris sous quelque supposition, quelque hypothèse, ou en leur appliquant métaphoriquement un langage tiré de tout autre sujet, c'est une illusion en fait de science: ainsi les tourbillons de Descartes, étant une pure supposition, ne fournissaient aucune vraie explication du système planétaire ; et les termes d'idées, d'images ou de peinture des objets étant des termes purement métaphysiques, ne sauraient expliquer les connaissances ou les pensées humaines. » (Introd., sect. 4.)

Ainsi Fergusson reconnaît que toute théorie a pour but d'expliquer les faits ; mais, selon lui, expliquer c'est tout simplement rapporter un fait à un autre fait plus général, en sorte que le principe d'explication est de même nature que l'objet à expliquer et qu'une

théorie, soit qu'on la considère dans les faits qui lui servent de base, soit qu'on l'envisage dans les lois qui rendent compte de ces faits, dérive tout entière de l'expérience. Fergusson tient à bien établir ce point, d'autant que c'est à une fausse définition de la théorie qu'il attribue les hypothèses dans lesquelles est tombée la science.

Mais ce n'est point là l'unique cause de nos erreurs. Si la science se trompe en comprenant mal la nature même des explications qu'elle est appelée à donner, elle ne se trompe pas moins en méconnaissant les limites auxquelles doivent s'arrêter ces explications. Tout fait n'est pas explicable, et les hypothèses les plus monstrueuses ou les plus absurdes sont nées de cette tendance à vouloir tout expliquer. Il est donc fort important d'indiquer le *criterium* au moyen duquel l'on peut reconnaître quels sont les faits qui peuvent être expliqués et quels sont ceux qui ne le peuvent pas. « Tous les faits qu'on ne saurait expliquer par aucune règle antérieurement connue, ou mieux connue que ces faits eux-mêmes, peuvent être appelés faits primitifs ou de dernière analyse. » Et il ajoute, pour compléter sa pensée : « Il est évident que toute théorie doit reposer sur des faits primitifs. Demander une preuve *à priori* pour chaque fait, ce serait supposer que les connaissances humaines exigent une suite infinie de faits et d'explications. »

Après ces considérations préliminaires, Fergusson aborde son sujet, qui est la philosophie morale, et explique avec précision pourquoi cette science doit

prendre pour base la connaissance de la nature humaine. « Avant de pouvoir déterminer les règles de moralité pour les hommes, il faut connaître l'histoire de la nature humaine, ses dispositions, les jouissances et les douleurs qui lui sont particulières, sa condition présente et son attente pour l'avenir. » (Introd., sect. 7.) Mais la connaissance de la nature humaine ne se puise pas seulement dans la conscience individuelle, il faut encore la chercher à une source plus générale, dans l'histoire même de l'espèce. Fergusson trace de cette histoire une esquisse fort grossière et fort superficielle, et passe à la psychologie proprement dite. La méthode psychologique nous a paru bien sentie et bien décrite dans les phrases suivantes : « L'esprit a conscience de lui-même, ce qui lui permet de revenir sur sa propre nature et de l'étudier. Les objets de la conscience et de la réflexion sont, comme ceux de la perception et de l'observation appliqués à tout autre sujet, des faits et de véritables points d'histoire naturelle. Dans l'histoire de l'esprit, aussi bien que dans toute autre science naturelle, on trouve une multiplicité et une succession d'opérations particulières, que l'on peut distinguer d'après leurs différences, et classer d'après leurs convenances et leurs similitudes. Au moyen de cette classification, elles sont mises dans un ordre compréhensible, et, sous des noms de genre et d'espèce, elles deviennent un sujet familier de réflexion et de raisonnement. Par les lois de l'entendement auxquelles nous sommes soumis, chaque opération est rapportée à une faculté

dont elle est supposée le produit, et chaque faculté à une substance dont elle est conçue comme étant une qualité. « (*Principes de philosophie morale et politique*, t. I, p. 64.) La méthode psychologique est tout entière dans cette page remarquable ; et je ne pense pas qu'on ait mieux indiqué depuis les deux points essentiels dans lesquels cette méthode se résume, à savoir le mode d'observation, et le principe de généralisation des faits.

Ainsi Fergusson a fort bien montré que, si la conscience est la condition de toute observation intérieure, c'est la réflexion qui en est l'instrument. En effet, ce n'est pas par la conscience que nous observons ce qui se passe en nous, c'est par la réflexion. L'esprit ne s'observe pas en même temps qu'il pense, qu'il sent, qu'il veut; s'il essayait de le faire, il s'apercevrait bientôt que le sentiment, la pensée, l'acte de volonté meurent subitement sous l'œil de l'observation, et qu'en voulant s'observer vivre, on suspend la vie. L'esprit ne s'observe donc pas dans sa vie actuelle, mais seulement dans sa vie passée, que lui rappelle la mémoire aidée de la réflexion. L'observation psychologique n'est donc qu'indirecte, et ne porte que sur des souvenirs ; aussi est-ce avec une profonde raison que Fergusson l'appelle l'histoire naturelle de l'esprit. Entendue autrement, elle est impraticable, et c'est là le moindre de ses défauts. La seule objection sérieuse que les adversaires de la psychologie aient faite à cette science, c'est que dans ce genre de recherches, le sujet qui observe et l'objet à observer étant identiques,

l'observation est impossible. Ils auraient raison s'il s'agissait pour l'esprit de s'observer en même temps qu'il agit, et il faudrait à jamais désespérer d'une science perpétuellement condamnée à un pareil tour de force. Mais il n'en est rien : sans doute c'est bien le MOI qu'il étudie, et c'est lui-même qu'il étudie; mais cette étude porte sur un fait passé, qui devient par cela même pour le MOI un objet fixe et distinct, un véritable NON-MOI. Dès lors il n'est plus étonnant que la science des faits de conscience soit possible, car elle a un objet, et un objet distinct du sujet, comme les sciences naturelles. Voilà tout le secret de l'observation psychologique, et il faut savoir gré à Fergusson de l'avoir compris.

Il n'a pas moins bien compris le principe de la généralisation des faits psychologiques quand il a dit que l'on distingue ces faits d'après leurs différences, et qu'on les classe d'après leurs similitudes. Seulement il fallait ajouter, pour donner plus de précision à ce principe de classification : d'après leurs différences et leurs similitudes essentielles. Car tous les faits se ressemblent et tous diffèrent entre eux, soit dans la nature, soit dans la conscience. Il ne suffit donc pas d'observer une ressemblance pour réunir deux faits, ou de remarquer une différence pour les séparer dans la classification définitive. Il ne faut séparer que les faits entre lesquels on a saisi des différences de nature, comme il ne faut réunir que ceux entre lesquels on a saisi des ressemblances essentielles.

Quoi qu'il en soit, Fergusson dresse d'après sa méthode une liste des facultés de l'âme ; il les divise en facultés cognitives et en facultés actives.

Dans la première catégorie, il renferme la conscience, la sensation, l'observation, la mémoire, l'imagination, l'abstraction, le raisonnement, la prévoyance.

Dans la deuxième il place le penchant, le sentiment, le désir et la volonté.

Ce qui m'a le plus frappé dans la théorie psychologique de Fergusson, ce n'est pas cette classification des facultés, si nombreuse et pourtant si incomplète ; c'est la distinction qu'il établit entre les facultés proprement dites ou opérations de l'âme et les diverses sources de la connaissance humaine. Il a fort bien compris que toute faculté ne peut être considérée comme une origine d'idées, parce que toute faculté ne nous donne pas une classe spéciale de connaissances, qu'il y a des facultés qui ne sont que des modes d'action différents d'une même faculté primitive ; qu'ainsi, par exemple, l'abstraction et l'imagination sont des opérations de l'âme et non des facultés originelles, parce qu'elles n'ouvrent pas à l'esprit un monde de vérités nouvelles, tandis que la perception, ou la conscience, ou la raison, sont des sources spéciales et distinctes où se puise tel ou tel genre de connaissances. Il distingue donc quatre facultés originelles ou quatre sources de nos idées, savoir, la conscience, la perception, le témoignage et le raisonnement. Mais il s'aperçoit aussi-

tôt que ces quatre facultés ne sont pas à un égal titre des sources de connaissances, que le raisonnement et le témoignage se résolvent dans l'observation des sens ou de la conscience, et il réduit les facultés originelles à deux, la conscience et la perception. « Si les sources originelles de la conscience étaient fermées, dit-il, les informations qu'elles sont destinés à fournir ne pourraient d'aucune manière être remplacées. Une personne, par exemple, qui n'aurait point par elle-même conscience d'une passion ou d'une affection donnée soit de la crainte, soit de l'amour, ne pourrait avoir aucune conception de pareilles qualités mentales. C'est un fait bien connu que les personnes qui n'ont point la perception du son ou de la couleur restent toute leur vie sans avoir la conception de rien de pareil. Au lieu que le témoignage dont on reçoit des informations et les données d'où on les tire par le raisonnement peuvent mutuellement se remplacer, si on ne les remplace par une connaissance plus immédiate du sujet, puisée dans l'observation personnelle ou dans la perception. » (*Principes de philosophie morale et politique*, t. I.)

Les définitions que donne Fergusson de toutes les facultés de l'âme, tant cognitives qu'actives, sont pour la plupart vraies, mais peu précises. Si l'objet spécial de ce travail était l'exposition et la critique des doctrines psychologiques de Fergusson, nous aurions à étudier la définition de chaque faculté et à voir si toutes celles dont il fait mention ne pourraient pas être ré-

duites à un petit nombre. Mais comme nous n'avons qu'à faire connaître et à examiner les théories morales du philosophe anglais, nous passerons sous silence toutes les facultés qui sont étrangères à cet objet; nous insisterons seulement sur celles qui interviennent dans ses recherches morales.

Il est évident que toute théorie morale emprunte deux choses à la psychologie : 1° la description de la faculté de l'entendement, à laquelle nous devons la connaissance de la loi morale; 2° l'analyse des facultés actives qui concourent à l'accomplissement de cette loi. Ainsi dans la classification que nous avons sous les yeux, il est cinq facultés dont la définition intéresse la théorie morale de Fergusson : la conscience et le raisonnement, en ce qu'ils sont ici à défaut de la raison les facultés qui nous font connaître la loi morale; la volonté, en ce qu'elle en exécute les prescriptions; enfin le penchant, le sentiment et le désir, en ce qu'ils sont des principes actifs qui favorisent ou contrarient les déterminations de la volonté. Il importe donc de savoir comment Fergusson les définit : « Le raisonnement comprend la classification des objets particuliers, l'investigation, invention ou recherche, l'application des règles générales, enfin la démonstration ou preuve:

« Dans la classification nous rapportons les objets particulers à certains genres, déterminés ou arbitraires. » Il est évident que l'expérience suffit à rendre compte de cette fonction du raisonnement : pour

classer, il faut observer, abstraire, généraliser, toutes opérations qui ne dépassent pas la portée de l'expérience.

« Dans l'investigation nous observons ce qui est commun ou ce qui devrait être commun à beaucoup d'actions particulières. » Ici encore l'expérience suffit. Que l'observation porte sur des ressemblances ou sur des différences, elle reste toujours l'observation.

Il est vrai que Fergusson emploie un terme dont l'objet n'est pas rigoureusement explicable par l'expérience. Nous observons, dit-il, ce qui *devrait être*. Mais ce qui prouve qu'il n'en a pas compris la valeur, c'est la manière dont il l'emploie. Est-ce qu'il est possible d'observer ce qui devrait être? L'observation porte toujours sur ce qui est, jamais sur ce qui doit être. Fergusson n'a donc point voulu parler d'un principe, mais d'un simple fait.

« En appliquant les règles, nous montrons à quel objet particulier elles s'étendent » Que sont les règles dont il parle? Rien autre chose que l'expérience généralisée; elles vont donc se résoudre dans l'expérience.

Le raisonnement consiste à employer l'argumentation. Les arguments sont tirés *à priori* ou *à posteriori*. L'argument *à priori* prouve la négative ou l'affirmative sur un fait d'après une loi, ou d'un effet d'après sa cause. L'argument *à posteriori* prouve la règle ou la rejette d'après l'énumération des faits particuliers. » (*Institutions de philosophie. Histoire de l'homme*, sect. 8.) Il est évident qu'ici encore c'est l'expérience

qui fournit les arguments *à priori* aussi bien que les arguments *à posteriori*, car dans la théorie de Fergusson, il n'est question que de faits et de règles, et les règles ne sont que des faits généralisés. C'est de ces faits que se composont les arguments *à priori* aussi bien que les arguments *à posteriori*. En résumé, qu'il s'agisse de classer, d'inventer, d'appliquer ou de démontrer, le raisonnement se résout toujours dans l'expérience.

La même conclusion ressort non moins clairement de la théorie des sources de la connaissance. Car, puisque ces sources réduisent à deux, la conscience et la perception, il est évident ici encore que le raisonnement se résout dans l'observation.

Fergusson reconnaît quatre facultés actives, le penchant, le sentiment, le désir et la volonté. Voici comment il les définit : « Les penchants produisent leur effet avant que nous ayons éprouvé le plaisir ou la peine. Ils sont animaux ou rationnels. L'appétit des aliments, du sommeil, de la propagation de l'espèce, sont des penchants animaux. Ces appétits sont périodiques ou occasionnels, ils sont interrompus lorsque leur fin est obtenue. Le soin de notre conservation, l'amour paternel et filial, l'amour mutuel des sexes, le désir d'exceller ou de la perfection, sont des penchants rationnels. » Cette théorie des penchants est évidemment empruntée à Reid, dont le grand ouvrage sur les facultés de l'esprit humain avait déjà paru lorsque Fergusson publia son livre. Notre auteur n'eut

donc que le mérite de faire passer dans ses propres doctrines la théorie de Reid, en la modifiant toutefois d'une manière heureuse. Reid, comme nous l'avons vu, avait considéré tous les penchants comme des principes animaux : c'est avec raison que Fergusson a distingué des penchants animaux et des penchants rationnels. Mais pousuivons l'analyse de sa théorie des facultés actives : « Le sentiment est l'état relatif à ce que nous croyons bon ou mauvais; tous nos sentiments ou passions peuvent être rapportés à quatre chefs généraux : joie, chagrin, espérance et crainte. » « Le désir naît de l'opinion fondée sur l'expérience ou l'imagination. » « La volition est l'acte de volonté dans les déterminations libres. La détermination est libre toutes les fois qu'elle est volontaire. Les motifs d'après lesquels nous choisissons ne détruisent point notre liberté ; car agir par ces motifs de la manière que nous approuvons nous-mêmes, vouloir, agir volontairement, être libre dans une action, sont des termes synonymes. »

Après cette analyse des facultés de l'entendement et de l'activité, Fergusson arrive à la science même dont cette analyse n'est qu'une introduction, à la morale proprement dite, qu'il définit : « la science des lois qui règlent le développement de la nature humaine. »

Nous avons vu, au début de cette exposition, ce que Fergusson entend par loi, et par loi morale en particulier, et pourquoi cette loi ne peut être, dans une doctrine qui ne reconnaît d'autre source d'idées que l'expérience, que l'expression d'un fait généra-

lisé. Il nous reste à savoir comment Fergusson arrive à convertir le fait en loi et à en déduire le principe des droits et des devoirs. Fergusson a bien compris qu'il ne suffit pas, dans une théorie morale qui veut être pratique, de démontrer que la consience de l'homme reconnaît une loi, c'est-à-dire une règle obligatoire pour nos actions, ni même de déterminer les caractères généraux et abstraits de cette loi; mais qu'il faut en outre la saisir et la montrer sous la forme ou sous les formes qu'elle prend dans l'application. Il a réduit ces formes à trois, savoir : la loi de conservation, la loi de société et la loi de perfection. Ici nous ne pouvons nous dispenser de citer, car nous touchons au point fondamental de la morale de Fergusson.

1re Loi. « Les hommes sont disposés à se conserver. C'est pourquoi le danger nous alarme, la sûreté nous plaît : ce qui nuit les repousse, ce qui est utile les attire. » Et il ajoute judicieusement : « Il est vrai que la variété des opinions humaines, le caprice des passions est tel que les hommes mélancoliques ou impétueux semblent être en contradiction avec eux-mêmes et désirer ce qui est pernicieux. » (*Instit.*, *Théorie de l'âme*, sect. 2.) Fergusson confond toujours le désir de conservation avec l'amour de soi, dont il est le résultat nécessaire; mais il distingue profondément l'amour de soi de l'égoïsme, qui n'est qu'une forme grossière et tout animale de l'amour de soi, et de l'intérêt bien entendu qui est un calcul, tandis que l'amour de soi est un penchant.

2e Loi. « Les hommes sont disposés à la société. Ils s'intéressent à leurs pareils et considèrent les calamités générales comme un sujet de peine, la prospérité générale comme un sujet de joie. C'est ce qu'on peut appeler la loi de société; c'est ce qui rend l'individu propre à devenir le membre de la communauté, qui le porte à contribuer au bien général, et qui lui donne droit à le partager. » (*Instit.*, *Théorie de l'âme*, sect. 2.) Mais si les hommes sont par nature disposés à contribuer au bien général, comment expliquer l'égoïsme de tant de mauvais citoyens? « C'est, dit Fergusson, que les actions des hommes ne sont pas réglées par cette loi seule, mais par cette loi combinée avec toutes les autres lois de leur nature. Si la loi de conservation prévaut le plus souvent, il ne s'ensuit pas que la loi de sociabilité n'ait aucun effet. La tendance générale de la loi de gravitation est de porter les corps à s'approcher l'un de l'autre, comme la tendance de la loi de société est de porter les hommes à faire le bien commun, ou à s'abstenir du mal commun. Mais le résultat en est contraire dans des circonstances contraires : les corps pesants ne tombent pas toujours, l'être social n'agit pas toujours pour le bien commun; quand les corps tombent, la gravitation accélère leur chute; quand ils sont soutenus, elle produit une pression; quand ils sont jetés en haut, elle ne peut que les retarder; quand ils sont mus obliquement, elle leur fait décrire une courbe, etc., etc. L'analogie de cette loi éclaircit par-

faitement la loi de sociabilité. Celle-ci nous porte quelquefois à la bienfaisance ; en d'autres occasions, elle ralentit seulement la méchanceté. Elle nous anime dans les actions utiles aux autres hommes ; elle nous refroidit dans les actions qui leur sont nuisibles : elle nous donne de la satisfaction dans un des cas, et du remords dans l'autre. » (*Inst., Théorie de l'âme*, sect. 2.)

3° Loi. « Les hommes sont disposés à se perfectionner. Ils discernent les bonnes ou mauvaises qualités, et sont capables d'estimer et de mépriser... L'excellence, soit absolue, soit relative, est l'objet suprême des désirs des hommes. » (*Ibid.*)

Il est facile de voir que Fergusson avait connu et médité les théories des divers moralistes qui l'avaient précédé. La doctrine de l'intérêt lui avait paru vraie en ce qu'elle constate un motif d'action réel et puissant, fausse en ce qu'elle ne reconnaît que ce seul mobile. La théorie de Smith l'avait également attiré par son côté vrai, mais il n'avait pu comprendre que la sympathie fût la règle de toutes nos actions. Il avait donc été conduit naturellement à conclure que ni le principe de l'intérêt, ni le principe sympathique pris à part, n'expliquaient complétement la moralité humaine, et à retenir dans sa propre théorie, sous le nom de loi de conservation et de loi de société, les deux principes exclusivement professés par ses prédécesseurs. Mais il avait compris en outre que ces deux lois même réunies ne suffisent point encore à l'explication de toute la vie morale de l'individu comme de

l'espèce. Et, en effet, la loi de conservation n'exprime pas un but, mais un moyen. L'homme ne doit se conserver que pour remplir une destinée bien supérieure à l'intérêt de sa conservation. Il en est de même de la loi de sociabilité : si la société n'est pas la fin de l'homme, mais le moyen, nécessaire il est vrai, d'y parvenir, la loi de sociabilité ne révèle point notre destinée, ni même une des faces de cette destinée. En sorte que la seule loi qui exprime le but de l'activité humaine dans la théorie de Fergusson, est la loi de perfectionnement. Je ne veux pas dire que notre philosophe s'explique sur ce point aussi clairement que je viens de faire; mais il est évident que c'est là le fond de sa pensée. S'il en est ainsi, c'est surtout dans la loi de perfectionnement qu'il faut chercher le principe de sa théorie morale.

Nous venons de voir comment il définit cette loi. C'est une tendance naturelle à se perfectionner, d'où résulte une nécessité morale. Mais qu'est-ce que se perfectionner? C'est tendre, dit Fergusson, à ce qui est excellent. Définition vague, qui suppose la question de savoir ce que c'est que le bien et le mal. Il est parfaitement clair que tant que Fergusson n'aura pas défini le bien et le mal, il n'aura pas déterminé le but de cette tendance au perfectionnement. C'est ici surtout que la théorie de Fergusson se montre dans toute sa faiblesse : « On applique, dit-il, les termes de *bien* et de *mal* à la jouissance et à la douleur ou souffrance, aux perfections et aux défauts, à la prospérité et à

l'adversité. » Il cite certaines vertus et certaines qualités morales, mais sans indiquer le principe qui les fait être ce qu'elles sont. Il parle souvent et longuement du sentiment moral, qu'il oppose aux principes de l'intérêt et de la sympathie ; mais il ne sait pas définir ce phénomène de notre conscience. « C'est ,dit-il, ce qui excite en nous l'approbation ou la désapprobation pour certains actes. » Indiquer l'effet que produit le sentiment moral sur les autres, ce n'est pas faire connaître la nature même de ce sentiment. Pour cela, il faudrait rechercher quelle en est la cause et l'objet. Or la cause et l'objet du sentiment moral, c'est l'intuition du bien. Il reste donc toujours à savoir ce que c'est que le bien. D'où l'on voit que la définition du sentiment moral présuppose la définition du bien, et que Fergusson n'ayant pas su déterminer l'un ne pouvait définir l'autre. Nous terminons ici l'exposition de la doctrine morale de Fergusson. Nous croyons n'avoir omis aucun point essentiel dans cette exposition ; nous aurons à l'apprécier avant de faire connaître la partie politique de ses travaux.

ONZIÈME LEÇON.

Examen de la doctrine de Fergusson. Critique de la définition de la science.— Qu'elle ne convient pas à toutes les sciences, et que d'ailleurs elle ne rend pas compte de tous les procédés indispensables à la science la plus simple. — Critique de la théorie des facultés en ce qui concerne la philosophie morale.— Absence de la raison.— Appréciation de la règle morale posée par Fergusson. 1° Qu'elle n'est pas rigoureusement une règle morale; 2° qu'elle est insuffisante.—Progrès de la doctrine de Fergusson sous ce rapport.

La tâche du critique serait plus facile s'il avait ici à juger une doctrine systématique comme la *Théorie des sentiments moraux*. Toutes les idées de Smith viennent se rallier à un principe unique, simple, absolu, parfaitement clair, et qui, vrai ou faux, fait toute la valeur du système. Mais la doctrine de Fergusson se prête mal à la critique pour deux raisons : la première, c'est que, bien que Fergusson ait exposé ses idées dans un ordre assez méthodique, l'ensemble de ses opinions ne forme pas un système ; la seconde, c'est que les doctrines de Fergusson n'ont point un caractère décidé, et qu'elles révèlent plus de méthode que d'invention, plus de sagesse que d'originalité, plus de lacunes que d'erreurs. La critique n'est à l'aise que quand elle rencontre un système, et surtout un système qui provoque

l'examen par la nouveauté de ses solutions. Malgré cette difficulté, je ne descendrai pas dans une critique de détails ; j'aime mieux considérer la doctrine de Fergusson dans son esprit, dans ses principes généraux, dans ses applications les plus importantes, sauf à reconnaître que, dans certains cas, cette critique pourrait s'appliquer à toute la philosophie de l'école écossaise.

Il faut d'abord reconnaître qu'il n'a pas seulement le mérite d'avoir compris la nécessité d'une méthode, mais que celle qu'il recommande et applique est la vraie méthode de la science, et en particulier de la science morale. Après les systèmes de Hobbes, de Locke, de Smith, si divers d'ailleurs, mais qui, à travers leur diversité, se réunissent dans un mépris commun de l'expérience, il n'était pas sans à-propos, même après l'exemple de Reid, de ramener la philosophie à l'observation des faits et à cette méthode du *Novum organum* à laquelle les sciences naturelles devaient leurs plus grands progrès.

Maintenant il me reste à voir si cette méthode, dont le principe est vrai, est en même temps complète, et si Fergusson a bien compris la nature et les conditions de la science prise dans toute son étendue.

La science, selon Fergusson, a pour objet les faits, et pour but les lois ; une loi n'est que l'expression d'un fait qui se produit d'une manière constante et uniforme ; la science se borne donc à connaître des faits, et elle ne diffère de la simple connaissance que de la

différence du général au particulier. Cette définition de la science, si simple et si claire, appartient à Bacon. Mais comme elle est devenue un axiome de méthode pour Fergusson et pour toute l'école écossaise, il importe de l'apprécier à sa juste valeur. Pour que cette définition soit vraie, il ne suffit pas qu'elle convienne à telle ou telle science particulière; comme Fergusson en fait la définition de la science, elle ne peut être vraie qu'autant qu'elle convient à toutes les sciences. Il s'agit donc de la mettre à l'épreuve en interrogeant successivement chaque science pour savoir si elle est possible dans l'hypothèse de la définition.

Parmi les sciences qui traitent de la réalité (il est bien évident que Fergusson n'entend parler que de celles-là), il en est qui se bornent à observer des faits, à les classer et à les réduire en lois : ainsi font les sciences naturelles, historiques et psychologiques. S'il est des sciences auxquelles la définition de Fergusson puisse convenir, ce sont celles que je viens de nommer. Les lois qu'on recherche ont un caractère purement empirique ; pour le physicien, l'historien ou le psychologue, la loi d'un fait n'est rien de plus que ce fait reconnu constant et uniforme dans son mode d'apparition. Sans doute, au delà de ce fait, l'esprit va chercher la cause ou raison de cette constance et de cette uniformité ; mais le savant s'arrête à la loi du fait telle que nous venons de la définir. Il y a donc des sciences qui n'aspirent pas à connaître autre chose que des faits, et qui ne dépassent pas la sphère de l'expé-

rience. A ces sciences-là convient la définition de Fergusson.

Mais je dois ajouter, pour être vrai, qu'elle ne leur convient que dans une certaine mesure. En effet, si les sciences dont je parle se bornent à observer des faits et à les généraliser par l'induction, cela même, elles ne peuvent le faire qu'à l'aide de certains principes supérieurs à l'observation et à l'induction, connus sous le nom d'axiomes. Sans la notion de cause et le principe de causalité, le physicien ou l'historien ne connaîtrait pas qu'il peut y avoir entre les phénomènes qui s'associent ou se succèdent un autre rapport qu'un rapport de succession ou de juxtaposition ; sans le principe des causes finales, le naturaliste ne soupçonnerait pas qu'entre certains faits il existe la relation du moyen et de la fin ; et sans la croyance à la constance et à l'universalité des lois de la nature, ni l'un ni l'autre ne pourraient se servir de l'induction. Ces axiomes sont donc nécessaires à la science ; car s'il est évident que la science ne se fait pas par eux, il ne l'est pas moins qu'elle ne pourrait se faire sans eux. La science a pour matière et pour base les faits ; pour condition, les axiomes. Supprimez les axiomes, les faits restent, mais ils résistent à toute tentative qui aurait pour but de les ériger en lois ; l'expérience est toujours là, mais elle devient stérile et impuissante, faute d'un principe qui la féconde et l'élève à la hauteur de la science. Maintenant il est constant que la théorie de Fergusson ne fait aucune mention de ces principes, et non-seulement

elle n'en parle pas, mais il lui répugne de les admettre; car, puisqu'ils dominent et dirigent l'expérience, il est clair qu'ils n'en viennent pas. D'ailleurs l'expérience ne saisit que ce qui est dans un tel temps, dans un tel lieu, sous une forme déterminée, tandis que ces axiomes expriment ce qui est, indépendamment des temps, des lieux et des formes, ce qui doit être ; l'expérience n'a prise que sur les faits, les axiomes sont des principes. Il suit de là que la théorie de Fergusson, qui ne reconnaît d'autre condition à la science que l'expérience, ne convient même pas d'une manière absolue aux sciences expérimentales, qui, tout en prenant les faits pour base, ont pour condition nécessaire les axiomes.

Mais nous comprendrons bien mieux tout ce que la définition de Fergusson a d'étroit et d'insuffisant, si nous l'appliquons aux sciences qui cherchent au delà des faits et des lois empiriques les lois vraiment nécessaires et universelles, au delà des actes les causes, au delà des modes et des phénomènes la substance et l'être, aux sciences métaphysiques proprement dites.

S'agit-il des lois nécessaires et universelles ? Comme elles sont l'expression de ce qui doit être, et non simplement de ce qui est, elles se conçoivent et ne s'observent pas. Or la définition de Fergusson n'admet pas d'autre procédé de connaissance que l'expérience; elle exclut donc la recherche de ces lois.

S'agit-il des causes ? L'expérience constate ce qui est visible, mais elle n'a point prise sur l'invisible, et

l'invisible est ici la cause. Voilà donc encore tout un ordre de recherches qui ne rentre pas dans la théorie du philosophe écossais.

Enfin, s'agit-il de la substance et de l'être? Même pour ce qui regarde les existences finies et contingentes, la définition est trop étroite, car l'expérience n'en peut saisir que les phénomènes et les actes. L'être lui échappe. Ainsi j'observe les actes par lesquels se révèle mon existence personnelle. Quant à l'être, principe de ces actes, je ne l'observe pas, je le conçois. De même je conçois, mais n'aperçois pas la substance des corps. Que s'il s'agit de l'être infini, absolu, universel, qui est Dieu, il est trop évident qu'il est inaccessible à l'expérience. Quand les substances finies, quand les causes contingentes se dérobent à l'observation, comment saisirait-elle la substance des substances, et la cause des causes? Mais, dira-t-on, si l'expérience n'atteint pas directement Dieu, elle le connaît par une voie indirecte. L'esprit observe le monde avec ses lois et ses classes, avec sa belle harmonie, et en conclut l'existence de Dieu qui l'a créé et ordonné. En définitive, c'est donc l'expérience, aidée du raisonnement, qui l'a conduit au résultat. A cela je réponds d'abord: Quand il serait vrai que la connaissance de Dieu est due à ce raisonnement, il n'en faudrait pas moins reconnaître l'intervention d'un principe qui ne vient pas de l'expérience, le principe de causalité; mais je crois qu'ici le langage nous abuse, et que le procédé dont l'esprit se sert n'a que l'apparence d'un raisonnement.

Raisonner c'est conclure ; conclure, c'est tirer le même du même ; c'est, comme dit Euler, faire sortir le contenu du contenant. Or je dis que, lorsque je m'élève par la contemplation des caractères de beauté, de bonté, de justice, d'ordre qui éclatent dans le monde, à l'idée d'un Dieu créateur et ordonnateur, je ne raisonne pas dans le sens rigoureux du mot. Car, encore une fois, raisonner, c'est conclure ; or conclure, c'est, d'une vérité donnée, tirer une autre qui y était contenue. Je demande quelle est ici la vérité d'où je tire l'existence de Dieu et de ses attributs. Serait-ce par hasard le monde? Mais le fini ne contient pas l'infini, je ne puis donc l'en conclure. Serait-ce un principe *à priori*, tel que le principe de causalité? Mais ce principe joue ici le rôle que jouent tous les axiomes ; il n'est pas la base ni le point de départ de la démonstration, il n'en est que la condition, c'est-à-dire qu'il ne fait que la rendre possible. Et d'ailleurs, il y aurait encore à voir si le principe de causalité, ainsi que le principe de substance, qu'on pourrait aussi invoquer dans les démonstrations de ce genre, sont réellement indépendants de la conception de l'être en soi et de la cause absolue. Ma conviction est que ces deux axiomes ne sont que des éléments, exprimés sous forme abstraite, de la grande notion de Dieu primitivement conçu par la raison comme l'être absolu et infini : en sorte que ce n'est pas le principe de causalité qui contiendrait l'idée de l'existence de Dieu et de ses attributs, mais que c'est cette idée qui renfermerait implicite-

ment les deux principes que je viens d'énoncer. La conséquence de tout ceci est donc qu'il n'y a pas de démonstration possible de l'existence et des attributs de Dieu, ni par l'expérience ni par tout autre moyen. Or je suis loin de croire qu'ici la logique soit en opposition avec le sens commun, bien que le résultat qu'elle lui impose le choque en apparence. Au contraire, il est évident pour tous que, si démontrer c'est tirer une vérité d'une autre vérité qui la contient, et qui à ce titre lui est supérieure, la démonstration de l'existence de Dieu est impossible ; car c'est là une vérité supérieure à toutes les autres et même aux principes qu'on nomme axiomes. Au surplus, quelle que soit l'opinion qu'on adopte à cet égard, il n'en reste pas moins établi que ni l'expérience seule, ni l'expérience aidée du raisonnement, ne peut atteindre l'existence et les attributs essentiels de Dieu. C'est dans ce sens que la pensée du poëte est profondément vraie :

Oui, c'est un Dieu caché que le Dieu qu'il faut croire.

Voilà la théorie de Fergusson bien convaincue d'insuffisance. Si pour la défendre il objectait que les problèmes dont je viens de parler appartiennent à une science vaine et chimérique qui a stérilement occupé et tourmenté jusqu'ici les plus grands esprits; que la science à laquelle il applique sa définition est une science positive et qui comme telle n'a rien de commun avec la métaphysique, je répondrais en lui oppo-

tant ses propres doctrines. Fergusson n'a pas cru que les problèmes de la métaphysique dussent être relégués parmi les chimères dont la science n'a que faire, puisqu'il a parlé de Dieu et de l'âme humaine dans ses livres. Il serait curieux de voir jusqu'à quel point Fergusson, quand il se livre à ces hautes recherches, reste fidèle à la théorie de la science exclusivement fondée sur l'expérience. « L'opinion qu'il existe un Dieu étant universelle ne saurait dépendre de circonstances particulières à un siècle ou à une nation, il faut qu'elle soit le résultat de la nature humaine, ou qu'elle soit suggérée par des circonstances qui se rencontrent dans tous les lieux et dans tous les âges. Il est naturel à l'homme d'avoir une notion de cause tirée de l'apparence des effets, et la notion de dessein tirée du concours des moyens pour une fin. Les sceptiques n'ont pas nié la réalité de ces conceptions ; ils s'en sont plutôt plaints comme d'un fondement d'erreurs générales et vulgaires. Mais ces sortes de perceptions universelles sont le fondement de toutes nos connaissances, et c'est par elles que nous sommes instruits de l'existence même de l'univers ; c'est par elles que nous acquérons tout ce que la sensation, le témoignage, l'interprétation des signes nous donnent de lumière. Dans tous ces cas nous ne pouvons donner d'autre raison de notre croyance, si ce n'est que nous sommes disposés par notre nature à apercevoir... La conception d'une fin ou intention dans les ouvrages des hommes renferme la croyance à l'existence d'un

artiste. La conception d'une fin ou d'une intention dans les ouvrages de la nature renferme la croyance à l'existence d'un Dieu... Les causes finales peuvent être considérées comme le langage dans lequel Dieu s'est révélé à l'homme. Dans ce langage le signe est naturel, et l'explication instinctive. » (*Institutions, connaissance de Dieu,* sect. II.)

Assurément ce chapitre ne brille ni par la profondeur des idées ni par la rigueur des démonstrations. C'est un médiocre argument en faveur de l'existence de Dieu que celui qui consiste à invoquer la croyance universelle. D'un autre côté, d'une observation faite sur les œuvres de l'homme conclure l'existence d'un Dieu qui a créé et ordonné le monde, c'est tirer du principe des causes finales plus qu'il ne contient. A l'aide de ce principe on peut bien démontrer que le monde étant donné comme un effet, comme une création, suppose nécessairement un artiste suprême. Mais s'il n'était pas d'avance démontré que le monde ne peut être sa propre cause à lui-même, le principe des causes finales ne conduirait plus à la conception d'un Dieu cause du monde; il se bornerait à faire comprendre le monde comme un tout plein d'ordre et d'harmonie.

Et pourtant il est facile de reconnaître dans ce chapitre des principes qui n'ont rien de commun avec l'expérience et contredisent la définition de Fergusson. Ainsi il admet *des perceptions universelles et naturelles qui sont le fondement de toutes nos connaissances et par lesquelles nous sommes instruits de l'existence même*

de l'univers. Il ajoute que c'est *par ces perceptions que nous acquérons tout ce que la sensation nous donne de lumières.* Il reconnaît donc que non-seulement le raisonnement, mais l'observation elle-même, serait impossible sans ces principes. Et parmi ces *perceptions* il compte le principe des causes finales, lequel a été l'objet de si violentes attaques de la part de l'école de Bacon.

Dans un autre chapitre consacré à la démonstration de l'immatérialité de l'âme, Fergusson dit : « Les propriétés de l'âme n'ont point d'analogie avec celles de la matière. Les propriétés de l'une sont même opposées et contradictoires à celles de l'autre. La matière a la divisibilité et l'inertie ; l'âme est active et indivisible. » (*Institutions, théorie de l'âme*, section I.) Or cette démonstration repose sur un principe qui ne dérive pas de l'expérience ; car elle se réduit à ceci : l'âme est immatérielle parce qu'elle est douée de propriétés contraires aux propriétés de la matière ; ce qui suppose qu'on a préalablement admis 1° que toute propriété implique une substance ; 2° que la différence de propriétés implique la différence de substances. Mais aucun de ces deux principes ne dérive de l'expérience. Ici encore, Fergusson se montre infidèle à sa théorie.

Toutefois il faut reconnaître que ces deux chapitres sont les seuls à peu près où il soit en contradiction avec sa définition de la science. Partout ailleurs, dans ses recherches psychologiques, morales et politiques, il ne reconnaît pas d'autre procédé que l'expé-

rience ; c'est même l'emploi exclusif de l'expérience qui fait le caractère propre et vraiment systématique des solutions auxquelles il arrive ; c'est là aussi la cause de toutes les erreurs et de toutes les lacunes que j'aurai à signaler. Voilà pourquoi j'ai cru devoir insister fortement sur ce point.

Je passe maintenant à la critique de ses doctrines psychologiques. Il serait difficile de savoir au juste si Fergusson a été conduit de la définition de la science à sa théorie des facultés de l'entendement, ou de celles-ci à sa définition de la science. Il est probable qu'il avait déjà une opinion faite sur l'objet et les conditions de la science, lorsqu'il a songé à sa classification des facultés ; et d'un autre côté il est possible qu'il ait eu de bonne heure une certaine opinion sur l'origine de nos connaissances, et que cette opinion ait influé sur sa théorie de la nature et des conditions de la science. Ce qui est certain, c'est que ces deux théories sont le fruit d'une même pensée. Tout comme, dans sa définition de la science, Fergusson omet l'élément rationnel sans lequel toute connaissance même empirique est impossible, de même dans sa théorie des facultés de l'entendement il ne fait pas mention de la faculté qui nous fournit cet élément, faculté à laquelle l'esprit doit tout ce qu'il sait sur les lois, les causes et les substances, et qui, de quelque nom qu'on l'appelle, intuition, pensée pure, inspiration, raison, a pour fonction spéciale de concevoir le nécessaire, l'absolu et l'universel. Or j'ai déjà prouvé dans l'exposition

dont j'ai fait précéder cette critique que cette faculté ne se retrouve point dans la liste de Fergusson; je l'ai prouvé en montrant qu'il a réduit lui-même formellement toutes ces facultés à deux, la perception et la conscience. D'ailleurs il est facile de voir qu'aucune des facultés que reconnaît Fergusson ne contient la raison. Ce n'est pas dans la sensation qu'il faut la chercher. Ce n'est pas dans la conscience, qui n'est, de l'aveu de Fergusson, que l'écho des opérations de l'âme et qui ne rend que ce que l'âme lui a confié. Ce n'est pas dans la mémoire, qui n'est elle-même qu'une faculté reproductive. Ce n'est pas dans l'imagination, qui n'est que la mémoire parvenue à ce point de force et de vivacité qu'elle représente les objets à l'esprit. Ce n'est pas non plus dans l'abstraction, qui n'est pas une faculté proprement dite, mais une opération de l'esprit commune à toutes les facultés. Enfin ce n'est pas dans le raisonnement; car, ainsi que je l'ai montré, ce procédé ne contient rien de plus que l'expérience. La raison n'est donc nulle part dans la classification de Fergusson. Il est pourtant une phrase qui indique qu'il a soupçonné l'existence de cette faculté: « L'âme, dit-il en traitant de la conscience, a le sentiment des lois de la pensée et de la raison, qu'on nomme axiomes physiques ou géométriques. Ces axiomes sont les conditions sous lesquelles la pensée procède et qui n'ont besoin d'être exprimées qu'à cause de l'ordre et de la méthode. » Mais nulle part il n'a indiqué la nature, les caractères et le rôle de ces principes rationnels.

Connaissant la théorie de Fergusson sur la science, et sa théorie des facultés de l'entendement, je puis apprécier sa doctrine morale.

Cette doctrine ne se distingue ni par sa profondeur ni par sa rigueur, ni par son originalité. Toutefois deux choses m'ont paru attester en elle un progrès remarquable sur les systèmes précédents.

Les moralistes écossais qui avaient précédé Fergusson n'avaient guère songé qu'à protester contre cette triste doctrine de l'intérêt que le sensualisme avait presque rendue populaire en Angleterre et en France, en proclamant l'existence d'un principe obligatoire de nos actions, sous les noms divers de sens moral, de notion du bien, de sentiment du devoir; mais aucun, sauf Smith, n'avait essayé de définir le principe moral d'une manière assez précise pour qu'il devînt susceptible d'une application facile et immédiate. Ni Hutcheson dans sa théorie du sens moral, ni même Reid dans son analyse si précise et si vraie d'ailleurs du principe du devoir mis en regard de l'intérêt bien entendu, n'ont posé une véritable règle d'action. Toute leur doctrine se réduit à faire connaître qu'il existe un principe moral de nos actions; sous quelles formes et par quelles lois ce principe se révèle dans la pratique, c'est ce qu'elle ne dit pas. Reid, si supérieur à Hutcheson dans l'analyse du sentiment moral, n'est pas plus explicite que lui sur ce point. Quant à Smith, il a déterminé avec une parfaite précision la règle à suivre dans chaque cir-

constance de la vie, quand il a dit qu'en fait comme en principe la sympathie est la loi de toutes les actions humaines; mais la règle qu'il a posée a le double défaut de ne pas posséder les caractères d'une vraie loi morale, et de ne pouvoir expliquer toutes nos actions. En sorte que, lorsque parut la doctrine de Fergusson, la philosophie morale attendait une théorie plus vraie et plus large que celles de l'école sensualiste et de Smith, plus précise et plus applicable que celles de Hutcheson et de Reid. Or, c'est là précisément le double mérite de la théorie de Fergusson.

D'une part, il ne s'est pas borné comme Reid à établir l'existence et les caractères de la loi morale; il a même fort peu insisté sur ce point, où j'avoue d'ailleurs son infériorité; mais il a formulé de la manière la plus nette les prescriptions de la loi morale, quand il a dit : « L'homme obéit et doit obéir à la triple loi de conservation, de sociabilité et de perfectionnement. »

D'une autre part, la théorie de Fergusson proposant à l'activité humaine trois règles qui toutes tendent au même but, a l'avantage de comprendre sous une forme supérieure chacun des principes exclusivement professés avant lui; le principe de l'intérêt se retrouve dans sa théorie, mais dépouillé du caractère impur sous lequel il avait paru jusque-là : l'odieux égoïsme a fait place au légitime désir de conservation.

Le principe sympathique s'y retrouve également, mais dégagé de cette teinte de sentimentalité qui

répugne à toute morale scientifique et élevé à la hauteur d'un principe. Ce n'est plus un capricieux instinct de sensibilité, c'est la loi de sociabilité.

Mais le plus grand titre de supériorité de la théorie de Fergusson sur toutes les autres, c'est d'avoir vu que l'accomplissement de ces deux lois est plutôt un moyen qu'une fin, et que le soin de sa propre conservation aussi bien que le dévouement à la société ont pour but le plus grand perfectionnement possible de l'individu et de l'humanité. Fergusson est le premier moraliste écossais qui ait compris la vraie destinée de l'homme. Voilà les mérites de la théorie ; en voici maintenant les principaux défauts.

Pour satisfaire complétement un esprit rigoureux, cette théorie avait deux conditions à remplir : 1° montrer que chacun des trois principes qu'elle contient présente tous les caractères de la loi morale, et cela sans sortir de sa doctrine générale : 2° définir en quoi consiste ce perfectionnement dont elle fait une loi à la volonté. Or il me semble que la théorie de Fergusson fait défaut sur ces deux points.

1er Point. Quand on songe à sa définition de la science, et qu'il ne reconnaît d'autre procédé scientifique que l'expérience, on s'étonne qu'il parle de lois dans sa théorie morale. Lorsqu'il en parle dans sa doctrine générale, nous savons ce que cela veut dire : par là, il le dit lui-même, il n'entend que des faits constants et généraux. Mais il attribue un tout autre caractère aux lois morales : « La loi physique n'existe

que comme un fait. Une loi morale existe autant qu'elle est obligatoire. » Le voilà donc en possession d'un principe moral obligatoire. Il reste à savoir comment il y est parvenu, car il ne suffit pas qu'il y soit parvenu d'une manière quelconque pour que ce principe puisse être légitimement accepté.

Il n'y a aucune témérité de ma part à affirmer, avant même de chercher comment il résout la difficulté, qu'il ne pouvait la résoudre. Le seul procédé que reconnaisse Fergusson dans la science morale, comme dans toutes les autres, c'est l'expérience. Or l'expérience donne le fait, le fait général, si l'on veut, et non le principe. Mais une loi morale, ayant un caractère obligatoire, est un principe, s'il en fut. Fergusson est donc dupe d'une illusion quand il fait sortir d'un penchant qui n'est qu'un fait constant et général, il est vrai, un principe de devoir.

Au reste, la manière dont il a procédé n'est pas difficile à saisir. Il a observé en l'homme des tendances constantes et uniformes et il a dit : Faisons-en des lois. Si l'homme désire instinctivement et irrésistiblement se conserver, c'est qu'il y a là une loi de la nature ; dès lors naît pour lui l'obligation d'obéir à cette loi ; voilà un premier devoir. S'il désire avec la même force et la même constance s'associer à ses semblables, c'est aussi là un vœu de la nature qui devient un ordre de la raison ; voilà un second devoir. Enfin s'il tend avec non moins d'ardeur et de persévérance à se perfectionner, c'est qu'ici encore la nature commande,

et la raison n'a rien de mieux à faire qu'à reconnaître sa voix pour une loi impérative. Voilà un troisième devoir.

Ainsi Fergusson, pour arriver à son principe moral, n'a fait que convertir le penchant en loi, et à cette conversion il n'a pas soupçonné la moindre difficulté. Et pourtant entre le penchant et la loi obligatoire, c'est-à-dire entre un fait et un principe, il y a la distance de l'infini. J'ai le désir de me conserver; ce désir n'est pas sans doute un fait capricieux comme il en passe tant dans ma conscience; je le reconnais pour un fait constant et inhérent à ma nature. Mais en vertu de quel principe ce désir devient-il une loi pour ma volonté? J'aspire instinctivement à connaître, à agir, à sympathiser avec mes semblables, et cela toujours avec la même force et la même ardeur. Mais où a-t-on vu qu'un désir impérieux pût devenir par lui-même un principe de devoir? De quel droit vient-on ici transformer ce qui est en ce qui doit être? Entre le fait et la loi il y a un abîme qu'aucun système ne saurait franchir. Mais cet abîme, direz-vous, la raison ne peut-elle le franchir en érigeant elle-même le fait en loi? Ne peut-elle pas, frappée qu'elle est de la force et de la constance des penchants, y voir la révélation de notre destinée et en faire dès lors autant de principes de devoir? Quand j'admettrais que la raison est capable d'une pareille métamorphose, je répondrais toujours à Fergusson que cela est impossible dans un système qui ne reconnaît pas cette faculté. Mais je suis loin de penser que la raison puisse ainsi convertir

le penchant en loi. Je reconnais le caractère impersonnel de la raison dans une certaine mesure ; mais il me semble que ce caractère tient à la nature même des objets de la raison. La raison n'est impersonnelle que par son objet qui l'est nécessairement lui-même. Appliquée aux faits de la nature humaine, elle les comprend, mais sans les changer. Elle découvre les principes, mais ne les crée pas ; où il n'y a que des faits, elle ne sait pas voir autre chose. Et comment d'ailleurs verrait-elle une loi obligatoire dans le simple penchant ? Qui dit loi d'un être dit un principe supérieur, et, par conséquent, extérieur à cet être-là. Est-ce que la raison peut tirer de ma propre nature la loi qui doit la régir ? D'où viendrait donc alors la vertu impérative, l'autorité de cette loi ? Ne serait-ce pas gouverner ma nature par ma nature elle-même ? Loin de se prêter à ce rôle, la raison répugne invinciblement à l'identité du sujet gouverné et du principe qui gouverne.

2e Point. C'était beaucoup sans doute d'avoir posé comme principe suprême de la morale, la loi de perfectionnement ; mais Fergusson ne devait pas s'en tenir là ; car la loi de perfectionnement suppose connu d'avance un principe, un type, un idéal de perfection. Si je ne sais en quoi consiste la perfection, comment pourrai-je songer à perfectionner ma nature ? Imposer à l'homme le devoir de se perfectionner sans définir la perfection, c'est lui dire de marcher sans lui faire connaître le but du voyage.

Il fallait donc que Fergusson déterminât ce qu'il entend par la perfection. L'a-t-il essayé seulement? Je ne le pense pas. Il répète souvent que la perfection c'est le bien. Mais qu'est-ce que le bien? Ici Fergusson n'a rien de plus à dire que le plus vulgaire bon sens. Le bien, c'est le plaisir, c'est la santé, c'est le bonheur, c'est la science, c'est l'activité, c'est le développement de toutes nos facultés, la satisfaction de tous nos penchants. La morale veut une définition plus précise et plus profonde du bien; c'est ce que toute grande philosophie et toute grande religion ont toujours compris. Les moralistes de l'antiquité posaient constamment en tête de leur doctrine le problème du souverain bien, et de la solution vraie ou fausse de ce problème déduisaient toute la théorie du devoir et du bonheur. Ainsi ont procédé Platon, Aristote, Zénon, Épicure même. Le christianisme aussi n'a pas cru qu'il suffît de dire à l'homme : Marche dans la voie du bien ; il a fait briller à ses yeux l'idéal vers lequel devaient aspirer toutes les facultés de son âme; cet idéal, c'est le Verbe ou l'esprit pur, c'est Dieu lui-même se révélant à la raison. Si dans le dernier siècle et dans le nôtre ce grand problème du bien a été négligé, c'est que la morale, comme la métaphysique, découragée par un scepticisme superficiel, ou énervée par l'excessive réserve de la méthode empirique, est tombée des hauteurs où l'avaient élevée et soutenue les sublimes traditions du génie antique et les hautes théories du XVIIe siècle, au niveau du simple sens com-

mun. C'est à ces proportions étroites que l'a réduite l'empirisme de Fergusson et en général de l'école écossaise, oubliant sans doute que si la science doit se conformer au sens commun, elle ne peut se borner à le copier et à le reproduire.

DOUZIÈME LEÇON.

Doctrine politique de Fergusson. Trois questions principales : 1° Origine de la société ; que l'explication de Fergusson est la seule vraie. 2° Fin de la société. Faiblesse de la théorie de Fergusson sur ce point. 3° Gouvernement. Loi et pouvoir. Vraie définition de la oi. Fausse origine du pouvoir. Fausse origine du droit d'insurrect on. Conclusion.

Je n'aurais pas donné une idée complète des travaux de Fergusson si je ne disais quelques mots de ses doctrines politiques. Fergusson n'a guère fait qu'effleurer la philosophie pure ; il n'y a vu qu'une introduction à la morale et à la politique. C'est le moraliste et le publiciste qu'il faut surtout considérer en lui ; et, à vrai dire, c'est beaucoup moins le psychologue et le moraliste que le publiciste et l'économiste, que l'Angleterre et l'Écosse ont connu et accueilli avec tant de faveur. Si Fergusson ne venait après Smith, je pourrais parler de ses travaux économiques ; mais, bien qu'elle ait heureusement modifié la théorie du grand économiste sur quelques points, sa doctrine présente trop peu d'orginalité sous ce rapport pour qu'il y ait quelque intérêt à s'y arrêter. Quant à sa doctrine politique, elle n'est remarquable non plus ni par la profondeur, ni par la nouveauté des idées ; mais il convient d'en faire quelque mention, parce que Fergusson est à peu près le seul publiciste de l'école écossaise.

Je ne vois qu'un très-petit nombre de points qui méritent mention dans tous les travaux qu'il a publiés sur cette matière. Je reconnais qu'il y a émis beaucoup de vues de détail très-ingénieuses, mais ces vues par leur caractère même révèlent plutôt l'expérience de l'homme d'affaires que la science du publiciste philosophe. Je ne puis donc tenir compte que de ce qui rentre dans la philosophie de la politique. Trois problèmes résument toute la science politique, à savoir : Quelle est l'origine de la société? Quelle en est la fin? Quel est le système de moyens le plus propre à réaliser cette fin? Cette division si simple de la politique n'a pas été comprise par Fergusson ; ce qui fait que sa doctrine manque de plan et d'unité. Mais comme ces problèmes constituent le fond même de la politique, Fergusson les a rencontrés sur sa route et en a donné une solution.

Quand il aborda le problème de l'origine de la société, la solution absurde de Hobbes sur ce point continuait de préoccuper les penseurs de la société anglaise. Fergusson n'eut pas de peine à discréditer cette théorie contre laquelle on avait déjà tant de fois protesté ; mais il avait à montrer surtout le vice de la méthode employée à la solution de cette question. Ce qui faisait la force de la théorie de Hobbes, c'est qu'elle était une conséquence rigoureuse de sa méthode, et que si on ne montrait pas en quoi pèche cette méthode, on n'était pas admis à protester contre la doctrine qui en dérive légitimement. D'ailleurs, Hobbes

n'était pas le seul qui, pour expliquer la formation des sociétés, eût imaginé, sous le nom d'*état de nature*, un état primitif où l'homme ne ressemblerait en rien à ce qu'il est naturellement ; Rousseau et beaucoup d'autres avaient suivi cette marche et l'avaient consacrée en quelque sorte par l'autorité du nombre et du talent. Fergusson entreprit donc de rétablir la vraie méthode dans la question dont il s'agissait. Il montra qu'autre chose est l'état primitif des sociétés, et autre chose l'*état de nature;* que l'état de nature a son expression aussi bien dans la civilisation que dans la barbarie, ou plutôt que la civilisation comme la barbarie sont des formes que revêt la nature humaine dans le temps et dans l'espace, mais que son essence en est indépendante, qu'elle est invariable et absolue, et que c'est en elle seulement qu'il faut chercher le principe de la formation des sociétés. Cette méthode, qui est la seule vraie, le conduisit à reconnaître que l'homme étant essentiellement sociable, sociable comme il est sensible, comme il est intelligent, c'est à cet instinct de sociabilité qu'il faut attribuer l'origine de toute société. « Parmi les écrivains qui ont essayé de démêler dans le caractère humain ses qualités originelles, et de tracer la ligne qui sépare la nature de l'art, quelques-uns ont représenté l'homme dans son état primitif, comme borné à une sensibilité purement animale, sans aucun usage des facultés qui le rendent supérieur aux bêtes, sans union politique, sans aucun moyen de communiquer ses sentiments, et même

tout à fait privé des idées et des passions que la voix et le geste sont si propres à exprimer. D'autres ont fait de l'état de nature un état de guerre continuelle, allumée par l'intérêt et la prétention à l'autorité, où chaque individu avait sa querelle particulière avec l'espèce entière, et où la présence de son semblable était pour lui le signal d'un combat. L'envie d'établir un système pour lequel on s'est prévenu, ou la folle présomption de pénétrer les secrets de la nature jusque dans la source même de l'existence, ont produit une infinité de vaines recherches sur ce sujet, et donné naissance à mille hypothèses absurdes. Parmi les différentes qualités qui appartiennent à l'humanité, on en prend une ou quelques-unes en particulier pour en faire le fondement d'une théorie, et on fabrique un roman sur ce que l'homme dut être dans un état de nature imaginaire, sans songer à voir quel il s'est montré dans tous les temps, dans les archives de l'histoire, et à la portée de nos observations.

« Sur toute autre matière, le naturaliste se croit obligé à recueillir des faits, au lieu de donner des conjectures. S'il traite d'une espèce particulière d'animaux, il suppose que son instinct, ses dispositions présentes, sont les mêmes que dans l'origine, et que sa manière de vivre actuelle est une continuité de sa destination primitive... Ce n'est que dans ce qui le regarde personnellement, et sur l'objet le plus important et le plus facile à connaître, qu'il substitue les hypothèses à la réalité, et qu'il confond ce qui n'est

qu'imagination et poésie avec ce qui est science et raison. » (*Essai sur l'histoire de la société civile*, part. I, chap. 1.) Voilà donc la méthode à suivre : chercher dans l'histoire et dans un psychologie complète de l'homme, le principe de formation des sociétés. Cette méthode n'est, comme on voit, que la conséquence de la philosophie générale de Fergusson, dont tout l'esprit se résume dans cette formule : Traiter les questions par l'expérience.

Mais ce n'est pas seulement un vice de méthode qui a égaré les publicistes qui ont traité le problème de l'origine des sociétés ; c'est encore un abus de langage. Dans une théorie où on parle sans cesse de l'état de nature, comment n'a-t-on pas songé à le définir? Écoutons Fergusson : « Nous parlons de l'art comme d'une chose distinguée de la nature ; mais l'art lui-même est naturel à l'homme. Jusqu'à un certain point, l'homme est l'artisan de sa manière d'être, aussi bien que de sa fortune ; depuis les premiers temps de son existence, il est destiné à inventer et à faire des découvertes ; il applique les mêmes talents à mille usages divers, et ne fait, pour ainsi dire, que jouer le même rôle sur des théâtres différents. Toujours occupé à perfectionner son objet, il porte partout avec lui cette disposition, au milieu des cités peuplées, et dans la solitude des forêts. » (*Ibidem.*)

Après avoir représenté l'homme restant toujours fidèle à sa nature dans les positions les plus diverses, il ajoute : « Si on nous demande où se trouve l'état de

nature, nous répondrons : Il est ici ; soit que nous soyons en France, au cap de Bonne-Espérance, ou au détroit de Magellan. Partout où cet être actif est en train d'exercer ses talents et d'opérer sur les objets qui l'environnent, toutes les situations sont également naturelles. »

Fergusson démontre fort bien que rien n'est plus naturel que l'art et la civilisation. En effet, le principe de l'un et de l'autre n'est-il pas le désir du perfectionnement? et qu'y a-t-il de plus naturel que ce désir? « Si on admet que l'homme, par sa nature, est susceptible de perfection, qu'il en porte en lui-même le principe et le désir, il doit paraître bien inconséquent de dire qu'aux premiers pas qu'il a faits pour y parvenir il s'est éloigné de sa nature, ou qu'il a pu arriver à une situation pour laquelle il n'était pas fait, tandis que, comme les autres animaux, il ne fait que suivre les inclinations et employer les moyens que la nature lui a donnés. » (*Essai sur l'hist. de la soc. civ.*, part. I, chap. 1.)

La vraie méthode posée, Fergusson s'empresse de l'appliquer à la solution du problème. « Lorsque nous voyons les relations de toutes les parties du monde, les plus anciennes aussi bien que les plus récentes, s'accorder à nous représenter l'espèce humaine toujours rassemblée par troupes, et l'individu toujours lié d'affection à un parti, tandis que quelquefois il est opposé à un autre ; exercé sans cesse par le souvenir du passé et par la prévoyance de l'avenir, porté à connaître les sentiments des autres et à leur faire connaître les siens, il faut nécessairement admettre

ces faits pour la base de tous nos raisonnements sur l'homme. Son égal penchant à aimer ou à haïr, sa raison, l'usage du langage et des sons articulés, ne doivent pas moins être regardés comme autant d'attributs de sa nature que la forme de son corps et sa position perpendiculaire. » (*Essai sur l'histoire de la société civile*, part. I, chap. 1.) Ainsi l'homme est sociable par toutes ses facultés ; il l'est donc essentiellement, et il est faux de dire que la société est le résultat soit du hasard, soit d'une convention. Maintenant sur quelles raisons se fonde Hobbes pour établir que la guerre est le premier état de l'humanité? Fergusson n'en voit aucune : « Cette assertion que la guerre fut l'état primitif de l'humanité manque de preuve, car les premiers âges de l'esprit humain sont tout aussi peu connus que les derniers qui peuvent clore la scène de son existence dans les temps à venir. Dans tout mouvement progressif, il est vrai, on peut, d'après la direction du progrès, en concevoir l'origine et le terme. L'homme qui avance dans la connaissance et dans l'art, peut être supposé avoir commencé dans l'ignorance et la grossièreté. Mais il n'est pas nécessaire de supposer qu'une espèce dont les individus sont quelquefois en guerre et quelquefois en paix, ait dû commencer par la guerre. Il y a, au contraire, de fortes raisons de supposer que les hommes ont commencé par la paix. Le progrès de l'espèce, en population et en nombre, implique une paix originaire ; et si nous en venons à supposer un état de guerre entre

des frères, ce ne dut être toutefois que postérieurement à la paix dans laquelle ils avaient été élevés, à la paix dans laquelle ils avaient acquis ces talents et cette force qu'ils employaient à s'entre-détruire. »

Il était impossible de mieux poser la question que ne l'a fait Fergusson, et d'en donner une solution plus juste et plus complète. Il ne m'a pas semblé aussi heureux dans le problème de la fin de la société. « La perfection, dit-il, n'est pas où l'on trouvera quelque peu de l'esprit infini ; mais le progrès est un don fait par Dieu à toutes ses créatures intelligentes ; le progrès est dans le domaine du dernier des hommes. Il n'y a pas besoin du génie d'Annibal ou de Scipion pour réfuter ces fausses notions du bonheur, de l'honnête, de la distinction personnelle, qui égarent les fous et les fats : les humbles d'esprit peuvent apprendre à penser juste sur ces sujets ; et comme la sagesse est bien loin de ne consister qu'en la juste conception d'objets familiers, ainsi, par sa nature même, l'esprit de l'homme, dans le cours de ses expériences et de ses observations, s'efforce d'étendre sa vue et d'approcher du plus haut point de perfection intellectuelle qu'il puisse atteindre. Le monde est loin d'être assez déraisonnable pour attendre de chaque individu le dernier degré de perfection où puisse atteindre la nature humaine, ni même, dans chaque action de sa vie, un entier déploiement de toutes les bonnes qualités dont il est lui-même possesseur. » (*Principes de morale et de politique*, tome II, page 403.)

Ainsi la fin de la société, c'est le progrès. Cette théorie n'est que la conséquence du principe posé en morale, savoir, que la loi de perfectionnement est le dernier but de notre activité. Fergusson ne se borne pas à ce résultat : il essaye en outre d'expliquer comment s'opère le progrès : « L'état de nature pour l'espèce consiste dans la succession continuelle d'une génération à une autre, dans des acquisitions progressives faites par les différents âges et qu'ils se transmettent les uns aux autres en y ajoutant sans cesse, dans des périodes dont jusqu'à présent la dernière ne semble point arrivée à une limite nécessaire. A la vérité, ce progrès est sujet à interruption ; il peut avoir un terme et subir une révolution dans quelqu'un de ses degrés ; mais cela ne doit pas arriver plus nécessairement dans la période du plus haut développement que dans toute autre.

« Aussi longtemps que le fils reçoit comme enseignement ce que le père a eu la peine de trouver, que le pupille commence où le tuteur a fini, avec un égal désir d'aller en avant, à chaque génération l'état des arts et les découvertes déjà en pratique ne restent que comme travail préparatoire pour de nouvelles inventions et des progrès successifs. De même que Newton ne s'en tint pas à ce qu'avaient observé Képler et Galilée, de même les astronomes qui l'ont suivi n'ont pas restreint leurs vues à ce que Newton avait démontré. Quant aux arts mécaniques et commerciaux, au milieu même des découvertes les plus ingénieuses, tant qu'il reste une place au progrès, l'esprit d'in-

vention est affairé comme si rien n'avait encore été fait pour fournir aux nécessités ou compléter les commodités de la vie humaine. Mais ici même, et dans tous les pas de son progrès, cette nature active, si elle ne fait pas un certain effort pour avancer, est exposée à reculer et à décliner. La génération dans laquelle n'existe pas le désir de savoir plus ou de faire mieux que les précédentes, probablement ne saura pas autant et ne fera pas aussi bien. Le déclin des générations successives sous l'influence de cette décadence intellectuelle, n'est pas moins assuré que leur progrès sous l'influence d'une disposition plus hardie et plus entreprenante. » (*Principes de morale et de politique*, t. II, p. 194.)

Voilà tout ce qu'a dit Fergusson de plus précis et de plus décisif sur la fin de la société. Il est facile de juger au premier abord combien cette théorie est faible et incomplète. Je reconnais volontiers la vérité du principe, que la société comme l'individu a pour fin la *loi de perfectionnement*. Mais ici comme en morale je demanderai à Fergusson ce qu'il entend par le progrès. Or il n'est pas possible de définir le progrès sans en avoir préalablement déterminé le but, et par suite sans avoir montré l'idéal de perfection auquel aspire la société. C'est ce que ne peut faire notre publiciste, par la raison que, n'ayant pas su primitivement définir le but de la vie individuelle, il n'est pas en mesure de définir le but de la vie sociale. C'est en politique surtout que se fait sentir le vice de sa théorie morale.

Après avoir déterminé l'origine et la fin de la société, Fergusson passe au dernier grand problème de la politique, qui est de découvrir le système des moyens propres à réaliser la fin sociale. Ce système constitue l'organisation politique et civile de la société, appelée gouvernement, lequel se compose de deux éléments, la loi et le pouvoir. Mais avant d'aborder cette question, il faut que le publiciste ait résolu d'une manière précise et complète les deux autres. En effet, le gouvernement n'étant qu'un moyen, il est évident que si la fin pour laquelle il est institué n'est pas d'avance rigoureusement définie, il est impossible de dire ce qu'il doit être. En politique, une simple question de méthode, selon qu'elle a été bien ou mal résolue, engendre les plus graves conséquences. Quiconque s'occupe de philosophie politique sait combien il importe de fixer l'existence, la nature et le nombre des droits de chaque individu dans la société. Or ces droits immuables, imprescriptibles, antérieurs à toute organisation de la société et supérieurs à toute loi écrite et à tout pouvoir politique, que nulle loi ne peut abroger, que nul pouvoir ne peut suspendre; ces droits justement appelés naturels, parce que chacun les tient de sa qualité d'homme et nullement de sa position politique, et qu'on pourrait nommer divins avec non moins de vérité, puisque c'est Dieu qui en nous créant hommes en a fait des attributs essentiels de notre nature; ces droits-là ne peuvent être définis et comptés qu'autant que la science poli-

tique, avant de parler de gouvernement, a montré en quoi consiste la destinée de l'homme social. Ce n'est point ce qu'a fait Fergusson. Sa théorie du progrès ne définit pas du tout la fin de la vie en général, et de la vie sociale en particulier. Aussi n'a-t-il pas su reconnaître la distinction profonde qui existe entre les droits naturels et les droits politiques, et proclamer l'absolue et sainte autorité des premiers, avant de parler des seconds. Ce n'est pas qu'il n'ait entrevu l'origine sacrée du droit dans la définition qu'il en donne. Quand il dit : « Le respect pour les droits est compris sous la loi de notre conservation combinée avec la loi de société : en d'autres termes, il dérive de notre disposition à nous conserver nous-mêmes et nos pareils, » il est évident qu'il rattache le droit écrit au droit naturel; mais en confondant tous les droits dans une même catégorie, il a compromis l'inviolable autorité des droits naturels. En effet, comme il existe incontestablement des droits qui ne sont ni immuables, ni imprescriptibles, ni universels, des droits que chaque citoyen gagne ou perd selon le changement de position ou par les vicissitudes du gouvernement, si on ne fait pas de distinction, il est à craindre qu'il ne s'établisse dans la science l'opinion que tous les droits des citoyens sont de même nature et peuvent avoir le même sort. Mais ce n'est pas là le seul vice de la théorie de Fergusson. En y regardant de près, on voit combien sa définition du droit est peu philosophique. « C'est, dit-il, le rap-

port d'une personne à une chose, auquel on ne doit rien changer sans son consentement. » Oui sans doute, il y a des droits auxquels convient cette définition : ainsi le droit de propriété, le droit de transaction, le droit de donation et de transmission. Mais il faut reconnaître des droits auxquels on ne peut rien changer même avec le consentement de celui qui les possède. Ainsi ma vie, ma liberté m'appartiennent; je n'ai pas le droit de les céder ou de les vendre, et quiconque accepte le marché que je lui propose commet un crime.

Voici maintenant la théorie de Fergusson sur la loi. Il distingue la loi naturelle de la loi de contrainte qui n'en est que la sanction sociale. Si donc la loi naturelle est l'expression de la justice et de la conscience, ainsi qu'il l'affirme, la loi écrite n'est que la sanction positive de la loi d'équité. Cette définition est vraie et pénètre dans l'essence même de la loi. Nous avons vu Rousseau et d'autres publicistes définir la loi l'expression de la volonté générale. C'était poser comme principe même de la loi ce qui n'en est qu'une condition accidentelle, condition qui, lors même qu'elle devient indispensable, ne constitue point l'essence de la loi. En effet, le vrai principe de la loi est la justice ; là où la justice manque, il n'y a plus de loi ; il ne reste qu'une vaine et impuissante formule, que cette formule ait été proclamée par un seul, par la majorité ou même par tous. Mais aussitôt que la raison et la justice ont parlé, la loi se montre dans

toute sa force et avec toute son autorité, quels que soient le nombre et la nature des suffrages humains qui l'ont promulguée. Voilà ce que Fergusson a compris quand il a défini la loi l'expression de la justice et de la convenance.

Fergusson ne se borne pas à définir la loi ; il recherche en outre ce qui en fait la légitimité, et c'est dans cette recherche qu'il développe d'une manière assez remarquable le principe qu'il vient de poser : « Les institutions politiques pour la plupart doivent leur origine à la violence, et l'on s'arrogea des priviléges qui d'abord étaient de manifestes violations du droit des gens. Néanmoins les hommes dans la suite des temps, c'est-à-dire après quelques siècles, prirent l'habitude de leur situation, et les générations suivantes purent être réconciliées avec les usurpations faites sur leurs ancêtres. Elles les adoptèrent comme une coutume, et se soumirent volontairement aux conditions qui, sans doute, avaient été d'abord imposées par la force. Dans de tels cas nous ne pouvons pas toujours remonter à l'origine d'une coutume et d'un usage, pour juger quelle doit en être la légitimité. Si l'institution est telle que l'esprit de l'homme ait pu s'y faire par l'habitude et l'adopter volontairement, elle devient obligatoire pour ceux qui ont profité de la coutume, en tant qu'elle leur est favorable, et par conséquent il est bien entendu qu'ils en adoptent aussi les conditions lorsque, réciproquement, elles sont favorables à d'autres.

« Les générations suivantes sont supposées soumises à des lois certaines et fixes par les faits et les institutions de leurs pères. Cela n'est pas exactement vrai. Chaque citoyen devenu majeur entre sur une scène que lui ont préparée ses ancêtres ; mais comme les conditions lui en sont obligatoires, nul autre que lui ne peut les ratifier. Il se mêle à la société, où ces conditions se trouvent déjà ratifiées ; en s'y conformant lui-même, en jouissant de leurs bienfaits, il paraît si clairement vouloir accéder aux lois déjà reçues dans son pays, que cela équivaut suffisamment à une personnelle ratification de ces mêmes lois. Ainsi, dans toute société régulière, les citoyens sont liés non par ces institutions de leurs ancêtres, sur lesquelles ils n'ont point été consultés, mais par l'acquiescement qu'ils y ont eux-mêmes donné en profitant des bienfaits de ces institutions. Donc à cette question : Un siècle peut-il lier ainsi sa postérité dans les siècles suivants ? nous pouvons répondre négativement ; mais néanmoins cette postérité s'impose à elle-même l'obligation en accédant aux conditions auxquelles le pays est soumis.

« Pour juger une institution, répétons-le, on ne peut pas en examiner aussi bien l'origine que l'état actuel. Le consentement extorqué par la force n'équivaut pas à la convention ; mais la justice elle-même a quelquefois besoin de la force, et les plus sages institutions à leur naissance peuvent avoir été les fruits de la contrainte. Mais si dans la suite un établissement

est trouvé bon et favorable aux intérêts du genre humain, on fait bien de s'y tenir, et tant qu'on s'y tient, aucun individu ne peut rester dans son pays, ni jouir du bienfait de ses lois, sans être obligé de leur obéir à son tour. C'est donc une évidente absurdité dans la science que d'en appeler, comme fait M. Hobbes, aux droits originels de l'homme. De même il ne serait pas moins absurde dans toute question de loi ou d'état de s'en tenir, comme certaines théories visionnaires, aux simples droits originels, seul principe décisif. Enfin il serait absurde, après qu'une personne aurait acheté une terre, de rejeter le contrat qu'elle a passé, pour juger ses titres d'après les principes purs du droit, tels qu'on peut les supposer, antérieurs à l'institution de la propriété.

« Mais si un siècle en refusant son consentement ne diminue pas par là l'obligation du contrat pour les âges suivants et pour ceux qui plus tard accèdent volontairement à la coutume, de même le consentement de nos ancêtres, qui a donné naissance à un usage, ne lie pas plus la postérité ni ceux qui dans la suite refusent leur assentiment. Et si une institution, quoique précédemment adoptée par nos prédécesseurs, est plus tard convaincue de véritables abus; si elle n'est d'une part qu'une source continuelle d'injustices et de maux endurés bon gré mal gré, de l'autre qu'une suite non interrompue de consentements arrachés à grand'peine; de telles coutumes, bien qu'elles soient établies depuis longtemps, comme elles n'ont

jamais été ratifiées par un véritable consentement, ne sont point établies sur le pied d'usage constant, et n'ont pas la force morale de la convention. Les opprimés, même après une période indéfinie d'oppression, sont en droit de se délivrer par tous les moyens qu'ils pourront employer dans ce dessein. » (*Principes de morale et de politique*, t. II, p. 232.)

En résumé, Fergusson pense : 1° qu'il faut juger une loi par ses effets et non par son origine ; 2° que la durée même de la loi suppose le consentement tacite, mais constant, des individus qu'elle régit, et que c'est ce consentement qui la rend légitime.

Sur la première opinion, je suis tout à fait d'accord avec Fergusson. Je pense comme lui que, pour apprécier une loi ou une institution, il ne faut pas lui demander d'où elle vient, mais ce qu'elle vaut. Ici je reconnais l'esprit pratique et positif du publiciste écossais. Le problème de savoir si une loi est légitime est une simple question de fait. Que vaut-elle actuellement? Que promet-elle pour l'avenir? Voilà tout ce qu'il importe de connaître pour être en mesure d'en décider la légitimité. Pour posséder ce mérite, il n'est pas nécessaire qu'une institution ait une origine antique ou illustre, ou régulière, ni qu'elle se recommande par de longs services dans le passé; il faut seulement qu'elle soit utile au présent ou favorable à l'avenir. De même, c'est en vain que pour défendre une institution et en démontrer la légitimité on alléguerait l'antiquité, la grandeur, la justice de son

origine ; si cette institution ne pouvait rien ou ne pouvait que le mal dans le présent, il y aurait là un motif suffisant de réprobation.

Cette théorie de la légitimité des institutions sociales est la seule vraie ; j'ajoute qu'elle est la seule qui soit applicable à la réalité. S'il fallait absolument juger les lois sur leur origine, il n'en est guère qui trouveraient grâce aux yeux de la raison. Les meilleures lois que je pourrais citer ont eu pour origine la force, c'est-à-dire une détestable origine ; je dis les meilleures lois, car les sociétés ont toujours appelé ainsi les lois les plus bienfaisantes, dans quelques circonstances et sous quelque pouvoir qu'elles aient été faites.

Quant à cette autre opinion de Fergusson qui consiste à prétendre que c'est un consentement tacite, qui au fond est le principe de la légitimité des institutions, il me semble qu'elle détruit en le modifiant le principe si vrai et si simple que Fergusson avait d'abord posé. En effet, s'il suppose un consentement tacite, c'est qu'il le croit indispensable pour légitimer l'institution ; et dès lors ce n'est plus sur un seul principe, mais sur deux, savoir : 1° la vertu intrinsèque, 2° le consentement tacite, que repose la légitimité de la loi. Or la théorie ainsi modifiée n'est plus applicable à la réalité. Que le consentement tacite fortifie en fait l'autorité de la loi et en manifeste extérieurement et d'une manière populaire la légitimité, rien de plus vrai. D'ailleurs, comme l'espèce humaine tend

naturellement à applaudir à tout ce qui est vrai, beau et bon, il arrive ordinairement qu'une loi salutaire est accueillie avec faveur par le plus grand nombre. Je reconnais même qu'une loi excellente en soi peut porter de mauvais fruits dans l'application, si elle a le malheur d'être impopulaire; et sous ce rapport j'admets que la popularité est le plus souvent la condition d'une bonne loi. Mais que cette loi ait besoin d'être approuvée par les individus qu'elle gouverne pour être légitime, c'est ce qui me paraît contraire à la définition même que Fergusson donne de la loi. Car si la loi est l'expression de la justice et de la convenance, là est sa légitimité, toute sa légitimité. Combien de lois excellentes pourrait-on citer qui ont été impopulaires au moment de leur apparition, et combien de lois désastreuses ont été applaudies avec enthousiasme par la multitude! Je regrette donc que Fergusson n'ait pas maintenu dans toute sa pureté la théorie qui place la légitimité d'une institution dans sa nature même, c'est-à-dire dans sa justice ou son utilité, sans égard pour son origine ou pour sa popularité.

Il me reste à examiner la théorie du pouvoir. Fergusson pense que le pouvoir n'a d'autre origine légitime que la volonté de chacun, parce que chacun a droit. Mais ce droit, l'individu le cède à la société en vertu d'une convention, et ne le reprend que quand la société en fait un intolérable abus.

« Quand nous tournons nos regards vers l'origine du gouvernement, comme nulle part ne se trouve le

droit originel de l'autorité d'un particulier, si ce n'est de celle qui lui est nécessaire pour le préserver de tout dommage, nous avons recours à une convention, comme le principe unique d'après lequel à l'un peut revenir le droit de commander, à l'autre peut être imposée l'obligation d'obéir.

« Antérieurement à une telle convention, nous disons que la souveraineté réside dans le peuple; mais quand nous mettons ces mots à l'épreuve d'une application rationnelle, ils se réduisent à ce sens, qu'antérieurement aux conventions, chacun a le droit de disposer de lui-même, autant que le permet du moins la liberté d'autrui, et que la multitude possède ce droit, parce qu'elle se compose d'individus à chacun desquels il appartient. Mais d'après quelles formes la multitude doit-elle l'exercer, en tant que corps collectif? Cela dépend nécessairement d'un plan choisi par les individus. Postérieurement aux conventions, la majorité n'a pas plus le droit de commander à la minorité, qu'un individu n'a celui de commander à un autre.

« Dans les décisions abstraites de la loi naturelle qui s'appliquent aux obligations des contrats réciproques, le défaut d'une partie annule l'obligation de l'autre. Les rapports sont réglés dans le contrat du sujet au souverain. Dans la pratique aussi, le souverain a des ressources prêtes pour soutenir les droits du gouvernement contre les sujets réfractaires, et les droits d'un individu contre les attaques d'un autre;

mais quand ces prérogatives, données pour protéger, sont employées à l'oppression, où trouver un nouveau pouvoir qui redresse les abus? Il est nécessaire peut-être que la loi se taise sur ce chef, ou qu'elle prenne ses précautions en limitant sagement le gouvernement, plutôt que de se proposer de résister à ses abus.

« Voilà ce qui s'accorde avec le grand problème de la sagesse politique; voilà une des principales épreuves de la félicité nationale. Mais après tout ce que l'on peut trouver ou imaginer par la délibération dans ce but, il faut laisser quelque chose aux instincts puissants de la nature. Quand la multitude, si intéressée à avoir un gouvernement stable, renverse le pouvoir qui la protége, nous devons supposer qu'elle est atteinte de folie, ou réduite au désespoir par des griefs. Dans les deux cas, les maximes de la science et de la raison, les principes de la justiee ne sont qu'une science stérile. L'homme qui raisonne se trouve de toutes parts entouré de précipices. Maintient-il que le peuple doit toujours obéir; il fait tomber sur le sujet l'oppression, l'injustice arbitraire. Admet-il qu'il est des cas où le peuple peut résister; comme c'est la partie elle-même qui est juge de son propre cas, tout gouvernement semble remis à la discrétion de ceux qui doivent lui obéir.

« Aussi nous sommes loin de pouvoir établir une position abstraite ou spéculative dont on ne puisse abuser, et nous sommes loin aussi de nous aban-

donner aux instincts puissants de la nature pour nous diriger dans les affaires de la plus haute importance. Quand l'orage menace, le voyageur surpris par la nuit prend l'abri qu'il rencontre; et quand le toit s'entr'ouvre sur sa tête, il l'abandonne pour se sauver au milieu de l'orage. Il n'a pas besoin de recourir à aucune maxime de la loi pour ce dessein ; le pouvoir de la nécessité est au-dessus de la loi, et l'instinct de la nature tend à se satisfaire avec une force que les maximes spéculatives ne peuvent ni combattre ni diriger.

« Des tentatives faites pour trouver un contre-poids régulier à la pesanteur du despotisme, quand toute forme ordinaire est pliée aux volontés de la justice, ont mis dans l'embarras les esprits les plus ingénieux, ou suggéré quelquefois une doctrine qui peut à peine s'appliquer au delà de la forme des termes sous lesquels elle se présente. Dire que le pouvoir appartient originairement à la multitude, c'est dire que les individus dont elle se compose ont le droit de le réclamer lorsqu'on en abuse; or s'ils sont obligés par les termes d'un contrat politique à se soumettre au gouvernement, ces termes sont réciproques, et le contrat peut être rompu des deux parts. S'il dépend du souverain, le pouvoir est aussi à la multitude, elle peut le réclamer.

« De telles maximes ne coûtent en théorie que les mots qui les expriment; mais en pratique nous devons nous souvenir que, comme la multitude ne

peut jamais être assemblée, cette maxime met réellement le glaive aux mains de chaque individu, pour qu'il l'emploie dans son intérêt particulier; et le destin du genre humain, dans un tel embarras, peut dépendre de ce que nous appelons accident, et du caractère de ceux qui prennent l'ascendant, ou bien qui sont en état de donner de nouvelles formes aux affaires, quand le peuple est sorti des désordres qu'avait entraînés la suspension des formes anciennes. » (*Idem*, t. II, p. 291.)

J'ai cru devoir citer ce long morceau, parce que nulle part Fergusson n'a mieux montré cet esprit positif et pratique qui caractérise toute sa philosophie. Il avait à résoudre un problème délicat et redoutable, le problème du droit d'insurrection. Il l'a résolu sinon d'une manière profonde et rigoureuse, du moins avec cette sagesse et cette expérience qui ne l'abandonnent jamais. Il a fort bien fait voir que le droit d'insurrection, encore qu'il soit légitime dans quelques cas extrêmes, n'est pas un principe qui puisse entrer dans une constitution et s'appliquer à la vie normale et régulière des sociétés, mais seulement un droit fatal et d'exception, invisible et terrible, qui reste suspendu sur la tête des gouvernements oppresseurs et n'éclate que dans le silence des lois et le naufrage des institutions. Mais si Fergusson a bien marqué les limites de ce terrible droit, selon nous il n'en a pas reconnu la véritable origine. Dans son opinion, le droit d'insurrection vient de la souveraineté du peuple,

laquelle dérive elle-même du droit qu'a chaque individu de prendre part au pouvoir. Seulement, comme en vertu de ce droit chacun est souverain, et qu'il n'y a pas de gouvernement possible avec un pareil principe, Fergusson suppose que l'individu cède à la société son droit de participation au pouvoir, et supprime ainsi la souveraineté permanente de chacun, pour ne laisser que le droit extraordinaire d'insurrection; en sorte que, dans sa théorie, l'homme aurait reçu de la nature un droit que la société lui retirerait, pour le salut de tous. Je ne puis m'empêcher de faire observer combien cette théorie est arbitraire; quand Fergusson suppose que l'individu cède son droit à la société, veut-il dire par là qu'il fait librement et volontairement cette concession, ou qu'elle lui est arrachée par la nécessité? Dans le premier cas, il fait une hypothèse gratuite; dans le second, il lui reste à expliquer en vertu de quel principe supérieur l'individu doit sacrifier le droit qu'il tient de la nature à l'intérêt de la société. C'est ce qu'il n'a pas fait et ce qu'il ne pouvait faire; l'opposition du droit naturel et de l'intérêt social constitue dans sa doctrine, comme dans beaucoup d'autres, une difficulté que les plus grands efforts n'ont pas réussi à résoudre. Mais heureusement cette opposition n'existe que dans la théorie de Fergusson. L'homme ne perd ni n'engage aucun de ses droits en entrant dans la société. J'admets bien que le salut de la société est incompatible avec l'existence de droits politiques pour chacun; mais je ne crois pas

que chacun possède naturellement, c'est-à-dire en sa qualité d'homme, le droit politique. J'ai distingué ailleurs ce droit du droit naturel. Tout homme, en vertu de sa nature d'homme, possède des droits immuables, imprescriptibles, inaliénables : ainsi le droit de sûreté personnelle, le droit de libre pensée et de libre action dans certaine mesure, sont des droits communs à tous. Chacun possède ces droits, et non-seulement il peut, mais il doit les conserver et les maintenir contre toute usurpation; loin qu'une main étrangère puisse y toucher, il ne peut lui-même en disposer librement. Or s'il a le devoir de conserver ces droits sains et purs de toute atteinte extérieure ou intérieure, il faut bien reconnaître qu'il a le droit de résister à quiconque essaye de les lui ravir, que ce soit un citoyen ou que ce soit le gouvernement. De là le droit d'insurrection ; et si l'individu a ce droit, comment la société tout entière n'en jouirait-elle pas ? Voilà dans quel sens le principe de la souveraineté du peuple est vrai. Chaque citoyen n'est pas appelé à participer au pouvoir, par cela seul qu'il est homme ; ce qui lui confère ce droit, c'est sa capacité politique, qui varie selon les lieux, les temps et les circonstances. De même le peuple tout entier n'a pas droit au pouvoir politique comme peuple, c'est-à-dire comme majorité ; ce n'est qu'en vertu de sa capacité politique qu'il possède légitimement ce droit. Quand on dit que le peuple est souverain de droit, il faut entendre par là qu'il a, comme agréga-

tion d'hommes, des droits que nulle loi ne peut méconnaître et auxquels nulle puissance ne doit toucher; en ce sens aussi l'individu est souverain aussi bien que le peuple tout entier. Mais la souveraineté du peuple, entendue comme le droit naturel, absolu et universel pour chacun de participer soit à l'exercice soit à l'organisation du pouvoir, n'est qu'un principe faux et inapplicable.

Si cette théorie est vraie, je ne vois plus dans la politique tant de périls et tant de difficultés; je n'y vois plus surtout la nécessité d'accepter la souveraineté du peuple au nom de la logique et de la repousser au nom de l'expérience; contradiction qui discrédite profondément la science. Fergusson n'ose reconnaître positivement ni le droit d'insurrection, ni le principe de la souveraineté de l'individu et de tous, parce qu'il ne sait pas définir ces deux principes, et il ne sait pas les définir parce qu'il les déduit d'un premier principe évidemment faux, à savoir, que tout homme a naturellement droit au pouvoir. Pour nous, nous proclamons hardiment le droit naturel pour chacun; mais nous lui refusons le droit politique comme conséquence de sa nature d'homme; nous proclamons la souveraineté de la société et de l'individu en ce sens que ce droit naturel qu'ils possèdent l'un comme l'autre est supérieur à toute loi et à tout pouvoir; nous reconnaissons enfin le droit d'insurrection pour le moment douloureux et terrible où nous ne pouvons, sans une lâcheté criminelle, nous

laisser arracher ces sacrés priviléges que Dieu a gravés dans nos âmes et qu'il nous a fait un devoir de conserver à tout prix.

Pour clore la liste des moralistes écossais, il nous resterait à parler de Dugald-Stewart. Mais, outre qu'il est toujours peu convenable de soumettre à la critique même la plus impartiale les doctrines d'un philosophe qui vit encore et dont nous ne saurions trop respecter la noble et sage vieillesse, nous ferons observer que Dugald-Stewart, en morale comme dans tout le reste, s'est montré le fidèle disciple du docteur Reid ; qu'il n'a fait que le continuer, développant et complétant sa doctrine avec un rare talent d'analyse, et qu'en morale il a religieusement conservé le principe de sa théorie, et s'est borné, soit à enrichir de précieuses observations la théorie des penchants; soit à faire ressortir avec une nouvelle force les caractères du principe moral de nos actions ; pour ces deux raisons, nous nous abstiendrons d'en parler.

Un mot avant d'en finir avec l'école écossaise. Pour apprécier convenablement la philosophie morale et en général la philosophie entière des Écossais, il faut se rappeler quel était l'état de la science en Angleterre quand elle parut et quels étaient les nouveaux besoins de l'esprit qu'elle est venue satisfaire. Les habitudes dogmatiques de l'école de Descartes d'une part, de l'autre les méthodes légères et superficielles de l'école de Locke, avaient rempli la science d'hypothèses. La mission de l'école écossaise fut de combattre ces

hypothèses et d'en dégager le champ de la science, et par là de préparer la voie à une philosophie plus forte et plus systématique que la sienne. C'est ce qu'elle a fait avec un plein succès, en morale comme dans la philosophie générale. Dans toutes les directions, elle a retiré la science des fausses voies où l'avaient engagée les écoles précédentes et l'a ramenée au sens commun et à l'expérience. Sans doute ni le sens commun ni l'expérience ne peuvent remplacer la science; car l'un n'en est que le criterium, et l'autre n'en est que la méthode. Mais enfin si les Écossais n'ont point fait une science nouvelle, ils l'ont rendue possible, en en rétablissant les conditions. Ce résultat suffit pour assurer à l'école écossaise une place dans l'histoire de la philosophie.

LISTE CHRONOLOGIQUE

DES OUVRAGES DE DUGALD-STEWART.

Né en 1753, mort en en 1828; nommé en 1775 à la chaire de mathématiques de l'université d'Édimbourg, passa à la chaire de philosophie morale en 1785; cessa ses leçons en 1810 et résigna ses fonctions en 1820. Ses ouvrages sont :

1° Éléments de la philosophie de l'esprit humain. Londres 1792, in-4°.

2° Esquisses de philosophie morale à l'usage des étudiants de l'université d'Édimbourg. Édimbourg 1793, in-8°.

3° Notice sur la vie et les écrits de William Robertson. Londres 1801, in-8°.

4° Notice sur la vie et les écrits de Thomas Reid. Édimbourg 1803, in-8°.

5° Pamphlet relatif à l'élection d'un professeur de mathématiques dans l'université d'Édimbourg. Édimbourg 1805.

6° Postscriptum et appendice au précédent. Édimbourg 1806.

7° Essais philosophiques. Édimbourg 1810, in-4°.

8° Mémoires biographiques sur Smith, Robertson et Reid; 1 vol. avec des notes. Édimbourg 1811, in-4°.

9° Notice sur un individu aveugle et sourd de naissance. Édimbourg 1812.

10° Éléments de la philosophie de l'esprit humain. 2e vol. Édimbourg 1814, in-4°.

11° Dissertation préliminaire au supplément de l'Encyclopédie Britannique, contenant une vue générale des progrès de la philosophie métaphysique, éthique et politique, depuis la renaissance des lettres en Europe. Édimbourg 1816.

12° Seconde partie de la même dissertation. Édimbourg 1821.

13° Éléments de la philosophie de l'esprit humain, 3e volume, avec un supplément au 1er. Londres 1827, in-4°.

14° Philosophie des facultés actives et morales de l'homme. Édimbourg 1828, 2 vol. in-8°.

APPENDICE.

I

LETTRES DE REID.

Les deux lettres qui suivent paraissent pour la première fois en français. Elles sont empruntées aux *Mémoires de lord Kames*, par Alexandre Fraser Tytler. On trouve dans ces Mémoires une troisième lettre philosophique de Reid relative à la liberté morale. J'ai renoncé à en publier la traduction, parce que les allusions qu'elle fait à la doctrine de lord Kames et à sa correspondance avec Reid ne peuvent être entièrement comprises qu'autant que l'on connaît cette doctrine et cette correspondance. Quant aux autres lettres de Reid contenues dans le même recueil, elles sont étrangères à la philosophie, et, par conséquent, ne peuvent trouver place parmi les pièces que je publie.

LETTRE DU DOCTEUR THOMAS REID

A LORD KAMES,

Sur quelques doctrines du docteur Priestley et des philosophes français.

1775.

— Le docteur Priestley, dans son dernier livre, pense que la faculté de perception aussi bien que les autres

facultés appelées mentales, est le résultat d'un appareil organique, tel que le cerveau. Conséquemment, dit-il, l'homme tout entier s'éteint au moment de la mort, et nous n'avons pas d'espérance de survivre au tombeau, hors celle qui se tire de la lumière de la révélation. Je serais bien aise de savoir l'opinion de votre seigneurie sur la question suivante : Quand mon cerveau a perdu sa forme première, et que, quelques centaines d'années après, les mêmes matériaux sont combinés de nouveau avec assez d'art pour devenir un être intelligent, cet être est-il *moi?* ou, si deux ou trois êtres pareils se forment de mon cerveau, sont-ils tous *moi*, de manière à former tous un seul et même être intelligent?

Cela me paraît un grand mystère; mais Priestley nie tous les mystères. Il pense et se réjouit de penser que les plantes éprouvent jusqu'à un certain point des sensations. Quant aux animaux inférieurs, ils diffèrent de nous en degré seulement : il ne leur manque que la promesse d'une résurrection. Cela étant, je ne vois pas pourquoi l'avocat du roi ne recevrait pas l'ordre de poursuivre les brutes criminelles, et pourquoi, vous autres juges, vous ne leur feriez pas leur procès. Vous avez de l'obligation au docteur Priestley qui vous enseigne une moitié de votre devoir que vous ignoriez complétement jusqu'ici. Mais j'oublie que je dois m'en prendre au législateur qui ne vous a pas donné des lois sur cette matière. J'espère, quoi qu'il en soit, que le jour où l'on amènera devant les tribunaux un animal, on lui accordera *un jury composé de ses pairs.*

Je suis pas très-surpris que votre seigneurie ne soit que médiocrement contente d'un auteur français qui a récemment écrit sur la nature humaine (Helvétius?). D'après ce que j'apprends, ils sont tous devenus des épicuriens outrés. On se figurerait que la politesse française peut très-bien s'allier avec une bienveillance désintéressée. Mais, si nous

les en croyons eux-mêmes, tout cela n'est que grimace. C'est flatter à charge de revanche ; à peu près comme le cheval qui, lorsque son cou lui démange, se frotte contre son voisin, pour que celui-ci lui rende la pareille. Je déteste les systèmes qui déprécient la nature humaine. Si c'est une illusion de penser qu'il y a dans la constitution de l'homme quelque chose de respectable et de digne de son auteur, laissez-moi vivre et mourir dans cette illusion, plutôt que de m'ouvrir les yeux pour me faire voir mon espèce sous un jour humiliant et honteux. Chaque homme de bien se sent indigné contre ceux qui rabaissent ses parents ou son pays ; pourquoi ne s'indignerait-il pas contre ceux qui rabaissent son espèce ? Si je ne savais pas que les extrêmes se rencontrent quelquefois, je m'étonnerais beaucoup de voir des athées et de grands théologiens lutter comme si c'était à qui noircira et dégradera le plus la nature humaine. Toutefois, je trouve qu'en cela les athées sont les plus conséquents ; car, sûrement, de pareilles vues sur la nature humaine tendent plus à favoriser l'athéisme qu'à mettre en honneur la religion et la vertu.

LETTRE DE REID A LORD KAMES

Sur l'usage des conjectures et des hypothèses dans les recherches philosophiques, et sur le sens du mot cause *dans la philosophie naturelle ; distinction du domaine du raisonnement physique et du domaine du raisonnement métaphysique.*

16 décembre 1780.

Milord,

Je vais répondre à la lettre du 7 novembre dont vous m'avez honoré. D'abord, je désavoue ce que vous paraissez

m'imputer, à savoir : que je me vante d'ignorer la cause de la gravitation. Ce n'est pas montrer de l'orgueil, à ce qu'il me semble, mais plutôt de l'humilité et de la candeur philosophique, que de confesser une ignorance dont on a le sentiment; voilà comment je confesse la mienne.

Votre seigneurie pense que « ne pas croire aux hypothèses et aux conjectures relatives aux œuvres de Dieu, et se persuader qu'elles sont plutôt fausses que vraies, c'est une doctrine décourageante et qui tue l'esprit de recherche, etc. » Il est vrai, milord, que je suis familiarisé avec les idées de Bacon et de Newton; j'ai pensé que cette doctrine était la véritable clef de la philosophie naturelle, et la pierre de touche propre à nous faire distinguer dans la science ce qui est légitime et solide de ce qui ne l'est pas; et j'ai de la peine à croire que nous puissions différer sur ce point si capital, pour peu que nous nous expliquions.

Je ne prétends pas décourager l'homme dans ses conjectures; je souhaite seulement qu'il ne les prenne pas pour des connaissances, et qu'il ne compte pas que les autres hommes les prendront pour telles. Les conjectures peuvent être un pas utile dans la philosophie naturelle. Ainsi, quand j'observe un phénomène, je conjecture qu'il peut être dû à une certaine cause. Cela peut me conduire à faire des expériences ou des observations au moyen desquelles je découvrirai peut-être si cette cause est la véritable ou si elle ne l'est pas. Si je puis faire cette découverte, c'est un progrès dans ma connaissance, et j'en suis redevable à ma conjecture; mais tant que je me repose dans cette conjecture, mon jugement reste en suspens, et j'ai seulement le droit de dire : Cela peut être ainsi, ou : Cela peut être autrement.

Une cause dont on conjecture l'existence doit, si elle existe réellement, pouvoir produire l'effet dont il s'agit. Si elle ne le peut pas, le soupçon qu'on avait mérite à peine le nom de conjecture. Si elle le peut, il reste tou-

jours à se demander : Existe-t-elle, oui ou non? C'est là une question de fait qu'il faut soumettre à l'épreuve d'une évidence positive : ainsi Descartes conjecturait que les planètes sont entraînées autour du soleil dans un tourbillon de matière subtile. La cause qu'il indiquait suffit pour produire cet effet : on peut donc lui donner le nom de conjecture. Mais l'existence d'un tel tourbillon est-elle évidente? Si elle ne l'est pas, lors même que la non-existence de ce tourbillon ne serait pas évidente non plus, ce n'est qu'une conjecture qu'on ne doit pas admettre dans le respectable domaine de la philosophie naturelle.

Toute recherche de ce que nous appelons les causes des phénomènes naturels peut être ramenée au syllogisme suivant : Si telle cause existe, elle doit produire tel phénomène; or cette cause existe : donc, etc. La première proposition est purement hypothétique. Un homme, dans son cabinet, sans consulter la nature, peut faire un millier de propositions semblables, et en construire un système; mais ce n'est qu'un système d'hypothèses, de conjectures ou de théories; il ne peut en sortir aucune conclusion pour la philosophie naturelle tant qu'on n'a pas consulté la nature et qu'on n'a pas découvert si les causes qu'on supposait existent réellement. A mesure qu'on montre qu'elles existent, on fait un progrès réel dans la connaissance de la nature, mais on ne va pas un pas plus loin. J'espère que sur tous ces points votre seigneurie est d'accord avec moi. Mais il reste à examiner comment on prouve la seconde proposition du syllogisme, à savoir, qu'une telle cause existe réellement : faut-il pour cela une démonstration en règle?

Je suis si loin de le penser, milord, que je suis persuadé au contraire que la démonstration dans ce cas est impossible. Tout ce que nous savons du monde matériel doit s'appuyer sur le témoignage de nos sens. Nos sens ne nous attestent que les faits particuliers; nous en tirons

par induction les faits généraux, que nous appelons lois de la nature, ou causes naturelles. Ainsi, nous élevant, par une juste et prudente induction, de ce qui est moins général à ce qui l'est plus, nous découvrons, autant que nous en sommes capables, les causes naturelles, ou les lois de la nature. Telle est la partie analytique de la philosophie naturelle; la partie synthétique prend comme principes accordés les causes découvertes par l'induction et s'en sert pour expliquer les phénomènes. Cette analyse et cette synthèse composent toute la théorie de la philosophie naturelle. La partie pratique consiste dans l'application des lois de la nature en vue de produire des effets utiles dans la vie.

Ces idées sur la philosophie naturelle, qui m'ont été enseignées par Newton, font voir à votre seigneurie qu'un homme qui les comprend ne saurait avoir la prétention de démontrer un des principes de cette philosophie. Oui, le plus certain, le mieux établi de tous, peut sur quelque point admettre une exception. Par exemple, la philosophie naturelle n'a pas de principe mieux établi que la gravitation universelle de la matière. Mais, peut-on démontrer ce principe? Nullement. Quelle en est donc l'évidence? C'est celle d'une induction qui se fonde en partie sur notre expérience journalière, et sur l'expérience de toutes les nations, dans tous les âges, dans tous les endroits de la terre, de la mer et de l'air où nous pouvons atteindre, et en partie sur les observations et les expériences des philosophes, qui montrent que même l'air et la fumée, et tous les corps sur lesquels on a expérimenté, gravitent précisément en raison de la quantité de matière; que la mer et la terre gravitent vers la lune, qui gravite elle-même vers la terre et la mer; que les planètes et les comètes gravitent vers le soleil indépendamment de l'attraction qu'elles exercent les unes sur les autres, tandis que le soleil gravite aussi vers les planètes et les comètes.

Voilà ce qui compose cette évidence ; elle diffère autant de la démonstration que de la conjecture. C'est la même espèce d'évidence qu'on trouve dans les propositions suivantes : Le feu brûle ; l'eau noie ; le pain nourrit ; l'arsenic empoisonne ; toutes propositions qui, je pense, ne sont pas, à proprement parler, des conjectures.

Il convient d'expliquer ici ce qu'on entend par la cause d'un phénomène dans la philosophie naturelle. Le mot *cause* est tellement ambigu, que beaucoup de gens pourraient bien en mal saisir le sens, et supposer qu'il signifie a cause efficiente, tandis que dans cette science il ne me paraît pas avoir jamais cette signification.

Par la cause d'un phénomène, on n'entend rien autre chose que la loi de la nature dont ce phénomène est un exemple ou une conséquence nécessaire. La cause de la chute d'un corps vers la terre est sa gravité. Or la gravité n'est pas une cause efficiente, mais une loi générale qui règne dans la nature, et dont la chute de ce corps est un cas particulier. La cause pour laquelle un corps qu'on lance en avant décrit une parabole, c'est que le mouvement de ce corps est le résultat nécessaire de l'action de la force projectile et de la gravité réunies. Or ce ne sont pas là des causes efficientes, mais seulement des lois de la nature. Nous ne cherchons donc dans la philosophie naturelle que les lois générales suivant lesquelles travaille la nature, et nous les appelons les causes des phénomènes qu'elles régissent. Mais de telles lois ne sont la cause efficiente de quoi que ce soit ; elles ne sont que la règle d'après laquelle opère la cause efficiente.

Un physicien peut chercher la cause d'une loi de la nature ; mais cela ne signifie pas autre chose que la recherche d'une loi plus générale, qui renferme cette loi particulière, et peut-être plusieurs autres sous celle-là. C'était tout ce que voulait Newton avec son éther. Il croyait que, si cet éther existait, la gravitation des corps, la ré-

flexion et la réfraction des rayons de lumière, et plusieurs autres lois de la nature, pouvaient être la conséquence nécessaire de l'élasticité et de la force répulsive de l'éther. Or en admettant l'existence de ce corps, son élasticité et sa force répulsive doivent être considérées comme une loi de la nature, et la cause efficiente de cette élasticité reste toujours cachée.

Les causes efficientes, dans le sens propre de ce mot, ne sont pas dans la sphère de la philosophie naturelle. Cette science a pour mission de tirer, par une induction légitime, des faits particuliers du monde matériel, certaines lois générales qui conduisent à de plus générales, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il faille s'arrêter. Ce travail achevé, la philosophie naturelle est au bout de sa tâche : nous avons alors sous les yeux la grande machine du monde matériel, analysée pièce à pièce, avec la connexion et la dépendance de ses différentes parties et les lois de ses différents mouvements. Il appartient à une autre branche de la philosophie de considérer si cette machine est l'œuvre du hasard ou d'une providence, et d'une providence qui aurait eu de bons ou de mauvais desseins; s'il n'y a pas un premier moteur intelligent qui a fait le monde, et qui le meut suivant les lois découvertes par le physicien, ou peut-être suivant les lois encore plus générales dont nous ne pouvons que découvrir quelques branches; et si ce moteur fait tout par ses propres mains, pour ainsi dire, ou s'il emploie à exécuter ses desseins des causes efficientes secondaires. Voilà des recherches très-nobles et très-importantes; mais elles ne sont pas du ressort de la philosophie naturelle, et nous ne pouvons les faire par la voie de l'expérience et de l'induction, qui sont les seuls instruments à l'usage du physicien.

Appelez cette branche de la philosophie théologie naturelle ou métaphysique, peu m'importe; mais je pense qu'il ne faut pas la confondre avec la philosophie natu-

relle, et ni l'une ni l'autre avec les mathématiques. Le rôle du mathématicien est de démontrer les relations de quantités abstraites; celui du physicien, de rechercher les lois du monde matériel par l'induction; celui du métaphysicien, de rechercher les causes finales et les causes efficientes de ce que nous voyons et de ce que la philosophie naturelle découvre dans le monde où nous vivons.

Quant aux causes finales, elles se montrent à découvert partout où nous portons nos yeux. Je ne puis pas plus douter si l'œil est fait pour voir et l'oreille pour entendre, que je ne puis douter d'un axiome mathématique; cependant l'évidence ici ne vient ni de la démonstration mathématique, ni de l'induction. En un mot, les causes finales, les vraies causes finales, apparaissent partout de la manière la plus claire, dans les cieux et sur la terre, dans la constitution de chaque animal et dans notre propre constitution tant physique que morale; elles sont très-dignes d'attention, et elles ont un charme qui réjouit l'âme.

Quant aux causes efficientes, je crains bien que nos facultés ne nous les fassent que difficilement saisir, et ne nous donnent à leur égard que des conclusions générales. Je tiens pour évident que toutes les productions, tous les changements de la nature, ont une cause efficiente capable de les produire, et qu'un effet qui porte les marques les plus manifestes d'intelligence, de sagesse et de bonté doit avoir une cause intelligente, sage et bonne. A l'aide de ces vérités et de quelques autres qui sont évidentes par elles-mêmes, nous pouvons découvrir les principes de la théologie naturelle, et en particulier ce principe, que Dieu est la première cause efficiente de toute la nature. Mais comment il opère dans la nature, soit immédiatement, soit par le ministère de causes efficientes secondaires auxquelles il aurait donné un pouvoir proportionné à leur rôle, je crains que notre raison ne soit pas en état de le découvrir, et que nous ne puissions guère que le conjec-

turer. Nous sommes portés par la nature à nous croire les causes efficientes de nos actions volontaires; et par analogie, nous jugeons qu'il en est de même des autres êtres intelligents. Mais pour les œuvres de la nature, je ne saurais me rappeler un seul exemple où je puisse dire avec un degré suffisant de certitude : Telle chose est la cause efficiente de tel phénomène.

Mallebranche et plusieurs cartésiens attribuaient tout à l'opération immédiate de la Divinité, excepté les déterminations volontaires des agents libres. Leibnitz et ses partisans maintiennent que Dieu a terminé son œuvre au moment de la création, en douant chaque créature et chaque particule de la matière de propriétés internes qui produisent nécessairement toutes les actions, les mouvements, les changements que nous voyons, jusqu'à la fin des temps. D'autres ont soutenu que des êtres intelligents de différentes espèces, que Dieu a mis pour ainsi dire à la tête de divers départements, sont les causes efficientes de toutes les opérations de la nature. D'autres veulent qu'il y ait des êtres doués de pouvoir sans intelligence, qui sont les causes efficientes des opérations de la nature; ils les appellent pouvoirs plastiques, ou nature plastique. Un auteur récent, de la connaissance de votre seigneurie, a soutenu, comme une opinion de métaphysique ancienne, que tous les corps de l'univers sont composés de deux substances unies entre elles; ce sont d'un côté un esprit immatériel ou une âme, qui, dans la création inanimée, meut sans penser, et d'un autre côté une matière inerte. Le célèbre docteur Priestley assure que la matière, convenablement organisée, a non-seulement la faculté du mouvement, mais encore celle de la pensée et de l'intelligence, et qu'un homme n'est qu'un morceau de matière convenablement organisée.

De tous ces systèmes sur les causes efficientes des phénomènes de la nature, il n'en est pas un qui, dans mon opinion, puisse être prouvé ou réfuté par les principes de

la philosophie naturelle. Ils appartiennent à la métaphysique, et la philosophie naturelle n'a pas à s'inquiéter s'ils sont vrais ou faux. Quelques-uns, à ce que je pense, peuvent être réfutés d'après des principes métaphysiques; quant aux autres, je ne vois pas d'évidence qui me détermine à les admettre ou à les repousser. Ce ne sont que des conjectures sur des matières où l'évidence nous manque, et c'est pourquoi je dois confesser mon ignorance.

Pour revenir à la question qui a occasionné ces longs développements, la question de savoir s'il est raisonnable de penser que la matière gravite en vertu d'un pouvoir qui lui est inhérent, et qu'elle est la cause efficiente de sa propre gravitation, je dis d'abord : C'est une question métaphysique, qui n'intéresse pas la philosophie naturelle, et qui ne peut être résolue affirmativement ou négativement par les principes de cette science. La philosophie naturelle nous informe que la matière gravite suivant une certaine loi ; elle ne nous apprend rien de plus. Je n'imagine pas d'expérience qui puisse décider si la matière est active ou passive dans la gravitation. Dire qu'elle est active, parce que nous ne percevons aucune cause externe qui la fasse graviter, ce serait un raisonnement hasardé, ce me semble, et en outre très-faible, puisqu'il se réduirait à ceci : Je ne perçois pas telle chose, donc elle n'existe pas.

Il m'est impossible d'apercevoir une bonne raison de penser que la matière possède un pouvoir actif ; s'il était prouvé qu'elle en possède un, il n'y aurait aucune raison pour ne pas lui en attribuer d'autres. Votre seigneurie parle de la résistance au mouvement, et de quelques autres propriétés, comme s'il était reconnu que ce sont des pouvoirs actifs inhérents à la matière. Quant à la résistance au mouvement et à la continuation du mouvement, je ne sais trop si ces propriétés ne résultent pas

nécessairement de ce que la matière serait inactive; et en supposant qu'elles impliquent l'activité, cette activité peut tenir à quelque autre cause.

Je ne saurais concevoir distinctement un pouvoir actif d'un autre genre que celui que je trouve en moi-même : et celui-ci, je ne puis le déployer que par la volonté, qui suppose la pensée. Il me semble que si je n'avais pas conscience de mon activité personnelle, je ne pourrais jamais me faire l'idée d'un pouvoir actif d'après les choses qui m'environnent. Je vois une succession de changements, et non le pouvoir, c'est-à-dire la cause efficiente qui les produit; mais ayant acquis la notion de pouvoir actif par la conscience que j'ai de ma propre activité, sachant d'ailleurs que chaque production suppose un pouvoir actif dont elle émane, je puis en concevoir un de l'espèce de celui que je connais, c'est-à-dire qui suppose la pensée et le choix, et qui se déploie par la volonté. Mais si ce pouvoir existe dans un être inanimé et sans pensée, j'ignore ce que c'est, et ne puis en raisonner.

Si vous concevez que l'activité de la matière est dirigée par la pensée et la volonté au sein de la matière, chaque particule matérielle doit connaître la situation et la distance de chaque autre particule du système planétaire; ce qui n'est pas, je le suppose, l'opinion de votre seigneurie.

Je dois donc conclure que ce pouvoir actif est guidé dans toutes ses opérations par un être intelligent qui connaît à la fois la loi de gravitation, et la distance et la situation de chaque particule matérielle par rapport aux autres particules, dans tous les changements du monde matériel. Comment cette particule, dans les divers développements de son pouvoir actif, est-elle guidée par un être intelligent? C'est ce que je ne puis me représenter que de deux manières : ou bien le Dieu qui l'a créée prévoyait toutes les situations où elle se trouverait par rapport aux autres particules, et il l'a formée en conséquence,

lui donnant une structure interne qui produit nécessairement tous les mouvements et les tendances au mouvement qui doivent se développer en elle dans la suite des siècles. Ce système fait de chaque particule matérielle une machine ou un automate, dont la structure ne ressemble en rien à celle des autres particules de l'univers. Telle est l'opinion de Leibnitz ; elle ne m'inspire pas de préventions; je désirerais seulement savoir si elle est adoptée ou non par votre seigneurie. Une autre hypothèse, et c'est la seule autre que je puisse concevoir, consiste à penser que les particules de matière obéissent dans l'exercice de leur pouvoir actif à l'influence continue d'un être intelligent, influence qui se règle sur leurs positions respectives. Dans ce cas, chaque particule serait comme un cheval guidé par son cavalier ; et alors il ne faudrait pas, ce me semble, lui attribuer le pouvoir de la gravitation, mais seulement le pouvoir d'obéir à son guide. Je serais heureux de savoir si votre seigneurie choisit la première ou la seconde de ces deux alternatives, ou si vous en imaginez une troisième préférable aux deux autres.

Je ne veux pas allonger cette lettre, qui est déjà démesurément longue, en critiquant les passages de Newton que vous citez. J'ai beaucoup d'égard pour ses opinions; mais sur les points où je ne les partage pas, je crois que c'est lui qui se trompe.

Les idées que je vous ai présentées sur la philosophie naturelle dans cette lettre, je crois que je les dois à Newton ; si dans ses scolies et ses questions il donne l'essor à sa pensée et pénètre quelquefois dans le domaine de la théologie naturelle et de la métaphysique, il faut lui pardonner ces digressions, qui ne font pas partie de sa physique, laquelle est contenue dans ses propositions et ses corollaires. Il y a plus : ses questions et ses conjectures me paraissent avoir du prix ; seulement je suis persuadé qu'il ne les a jamais regardées comme autant de points

qu'on devait prendre pour accordés, mais comme des sujets de recherches.

THOM. REID.

II

BIOGRAPHIE DE BEATTIE.

Indication de ses ouvrages philosophiques; exposition de sa doctrine, et analyse de ses principaux écrits.

Ce qui m'a empêché, dans le cours qui précède, de consacrer une leçon spéciale à l'examen des doctrines de Beattie, c'est qu'elles ne sont guère autre chose que la reproduction de celles de Reid, à l'exception de ses idées sur la poésie, qui sont souvent originales, mais qui ne se rattachent pas par un lien suffisamment visible aux principes de sa philosophie générale. Quoi qu'il en soit, comme ce philosophe a joui d'une grande réputation en Écosse, il me paraît utile de faire connaître ici en peu de mots sa vie, la liste de ses écrits et ses principales opinions.

James Beattie naquit en 1735 à Lawrencekirk, dans le comté de Kincardine en Écosse. Il appartenait à une famille pauvre, qui aurait eu de la peine à subvenir aux frais de son éducation, si le jeune Beattie, qui montra de bonne heure ses heureuses dispositions, n'avait obtenu au concours une bourse dans l'université d'Aberdeen. Ses études faites, il alla remplir en 1753 une place de maître d'école à Fordoun, non loin de Lawrencekirk. Il y composa dans ses heures de loisir des vers qui le firent avantageusement connaître. En 1758, les magistrats d'Aberdeen l'attachèrent comme professeur à une école de grammaire instituée dans

cette ville. Il garda ces fonctions jusqu'en 1760, époque où il fut nommé à la chaire de logique et de philosophie morale au collége Maréchal.

C'est peut-être ici le lieu de dire quelques mots d'une société de savants, particulièrement de philosophes, formée à Aberdeen, et dont Beattie devint membre. Cette société a rendu assez de services à la philosophie pour que D. Stewart et le biographe de Beattie aient signalé avec éloge son influence. Elle comptait parmi ses principaux membres, indépendamment de Reid et de Beattie, les docteurs Gérard, Campbell et Grégory, auteurs estimés, le premier, d'un *Essai sur le goût* où sont reproduites la plupart des idées de Hutcheson sur cette matière; le second, d'une *Philosophie de la rhétorique* composée d'après les principes philosophiques de Reid; le troisième, d'une *Comparaison de l'homme et de l'animal considérés dans leur état et leurs facultés*. L'amour sincère de la science, le respect des croyances du sens commun, la haine et la crainte du scepticisme de Hume étaient le lien qui unissait entre eux ces différents hommes. Il suffit de dire à la louange de cette société, que l'usage que ses membres avaient établi de lire chacun à leur tour au sein de la réunion un essai de leur composition sur quelque question intéressante, donna naissance aux meilleurs écrits des philosophes que je viens de nommer.

Beattie avait déjà publié un grand nombre d'ouvrages, lorsqu'il se fit suppléer par son fils (1787 à 1789). La mort de ce fils, arrivée en 1789, et celle de son second fils en 1796, le plongèrent dans une mélancolie profonde. Il se fit donner un remplaçant, chercha de plus en plus la solitude, et acheva en 1803 une vie qui avait été heureuse et brillante d'abord, et dont la fin s'écoula dans la tristesse.

Il faut faire deux parts des écrits de Beattie; la première, qui n'est peut-être ni la moins remarquable ni la

moins étendue, appartient à la poésie et à la littérature; la seconde, à la philosophie. Beattie a offert l'exemple toujours très-rare d'un mérite philosophique réel uni à un talent poétique que ses contemporains ont beaucoup admiré. Ce qui n'est ni moins rare ni moins curieux, c'est la parfaite distinction qu'il a su faire et observer entre le style de la poésie et celui que réclame une composition philosophique. Ses écrits de philosophie sont clairs, simples, élegants, et très-éloignés de ce langage constamment métaphorique dont un poëte a de la peine à perdre l'habitude. D'un autre côté, ce qui prouve qu'il n'a pas porté dans ses poésies les procédés de la froide et sévère raison philosophique, c'est le succès même qu'elles ont eu. Son principal poëme, *le Ménestrel, ou les progrès du génie*, a été placé par le public au rang des meilleures poésies anglaises, et M. de Chateaubriand (*Essai sur la littérature anglaise*) a cru retrouver des imitations frappantes de ce poëme dans les premiers vers de lord Byron.

Je n'ai à considérer ici dans Beattie que le philosophe; voici les titres de ses ouvrages de philosophie :

Essai sur la nature et l'immutabilité de la vérité en opposition aux sophistes et aux sceptiques, 1770. Cet ouvrage a été réfuté en même temps que la *Recherche* de Reid *sur l'esprit humain*, et l'*Appel* d'Oswald *au sens commun*, par le docteur Priestley. Il a eu plusieurs éditions.

Essais sur la poésie et la musique, sur le rire, sur l'utilité des études classiques, 1776. L'*Essai sur la poésie et la musique* a été traduit en français.

Dissertations morales et critiques sur la mémoire et l'imagination, sur les rêves, sur la théorie du langage, sur la fable et le roman, sur les affections de famille, sur les exemples de sublime, 1783.

Éléments de science morale, publiés, le premier volume en 1790, le second en 1793.

Beattie a composé en outre un *Traité sur l'évidence du christianisme*, publié en 1786.

Enfin on trouve un grand nombre de ses lettres, roulant pour la plupart sur la philosophie ou la littérature, dans le livre consciencieux de W. Forbes sur la vie et les ouvrages de Beattie.

Il me reste à indiquer les principales opinions de ce philosophe. Elles se rapportent presque toutes aux points suivants, auxquels on peut ramener également une grande partie des doctrines de Reid :

1° Distinction des vérités du sens commun et de celles de la raison, les unes qui sont évidentes par elles-mêmes et sans démonstration, les autres qui le deviennent à l'aide du raisonnement.

2° Polémique contre le scepticisme spiritualiste de Berkeley, et le scepticisme universel de Hume.

3° Polémique contre Descartes, que Beattie, à l'exemple de Reid, accuse d'avoir produit le scepticisme moderne en cherchant à tout démontrer.

Pour faire connaître d'une manière plus détaillée la philosophie de Beattie, je vais analyser brièvement ses trois meilleurs ouvrages : l'*Essai sur la vérité*, les *Éléments de science morale*, et l'*Essai sur la poésie*, en empruntant à W. Forbes l'analyse des deux premiers.

L'*Essai sur la vérité* est divisé par l'auteur en trois grandes parties.

La première a pour but « de rapporter les différentes espèces d'évidence et de raisonnement à leurs premiers principes, afin de déterminer le criterium de la vérité, et d'en expliquer le caractère invariable. »

L'objet de la seconde partie est de montrer « que les sentiments de l'auteur sur cette question, quoique en désaccord avec le génie du scepticisme et avec la pratique et les principes des écrivains sceptiques, s'accordent parfaitement avec le génie de la vraie philosophie et avec la pra-

tique de ceux qui, de l'aveu général, ont le mieux réussi dans la recherche de la vérité; et qu'il y a des règles au moyen desquelles les principaux sophismes de la philosophie sceptique peuvent être découverts par toute personne qui a le sens commun, même quand cette personne ne posséderait pas la finesse et les connaissances métaphysiques nécessaires pour réfuter logiquement ces sophismes.

L'objet de la troisième partie est « de répondre à quelques objections prévues par l'auteur, et de faire en outre quelques remarques en appréciant le scepticisme et les écrivains sceptiques. »

En conséquence de cette division, la première partie se compose de deux chapitres. Dans le premier, le docteur Beattie étudie la perception de la vérité en général. Il commence par montrer que la croyance est un acte simple de l'esprit, qui n'admet pas de définition, et que la vérité est ce que la constitution de notre nature nous détermine à croire; et la fausseté, ce qu'elle nous détermine à ne pas croire. La vérité est de deux espèces, celle que nous percevons au moyen d'une preuve, et celle que nous percevons immédiatement et d'après les lois originelles de notre constitution. La faculté qui nous fait percevoir les vérités de la première espèce est la raison, ou « cette faculté qui nous rend capables de chercher, d'après des rapports ou des idées que nous connaissons, une idée ou rapport que nous ne connaissons pas; faculté sans laquelle nous ne pouvons faire un pas dans la découverte de la vérité au delà des premiers principes ou des axiomes intuitifs. » D'autre part, la faculté qui nous fait percevoir les vérités de la seconde espèce ou les vérités évidentes d'elles-mêmes, est appelée par Beattie le *sens commun*. On entend par là « cette faculté de l'esprit qui perçoit la vérité ou commande la croyance par une impulsion instantanée, instinctive, irrésistible, dérivée non de l'éducation ni de l'habitude, mais de la nature. » En tant que cette

faculté agit indépendamment de notre volonté toutes les fois qu'elle est en présence de son objet et conformément à une loi de l'esprit, Beattie trouve qu'à proprement parler elle est un *sens ;* en tant qu'elle agit de la même manière dans tous les hommes, il croit qu'elle peut s'appeler *sens commun.*

Beattie montre dans son second chapitre « qu'en fait tous les raisonnements s'arrêtent aux premiers principes ; et qu'en dernière analyse toute évidence est intuitive ou perçue par cette faculté de l'esprit qu'il nomme *sens commun.* » Il considère, dans des articles séparés, l'évidence des sciences mathématiques, l'évidence des sens externes, de la conscience et de la mémoire, l'évidence des raisonnements par lesquels nous remontons de l'effet à la cause, l'évidence des raisonnements probables et fondés sur l'analogie, et finalement cette espèce d'évidence qui nous détermine à croire au témoignage humain. Il arrive ainsi par une large et compréhensive induction à la conclusion suivante : « que nous ne pouvons absolument rien croire, si nous ne croyons pas beaucoup de choses sans preuve ; que tout sage raisonnement doit en dernière analyse s'appuyer sur les principes du *sens commun*, c'est-à-dire sur des principes intuitivement certains ou intuitivement probables, et, conséquemment, que le sens commun est le juge en dernier ressort de la vérité, et que la raison doit continuellement lui être subordonnée. »

Dans la seconde partie de son livre, Beattie justifie sa doctrine par des exemples tirés des mathématiques et de la physique. Il montre que dans la première de ces sciences, tout raisonnement repose sur l'évidence intuitive, et dans la seconde, sur l'évidence des sens... Il analyse ensuite cette philosophie sceptique, dont la ruine était le grand but de ses travaux. Il présente une esquisse historique des progrès de cette philosophie dans les temps modernes,

depuis sa première apparition dans les œuvres de Descartes jusqu'à son développement le plus complet dans les écrits de Hume. Il montre qu'elle admet des principes directement contraires à ceux qui ont gouverné les recherches des mathématiciens et des physiciens, qu'elle substitue l'évidence du raisonnement à celle du sens commun, qu'elle aboutit à des conclusions qui contredisent les principes les plus légitimes et les plus universels de la croyance humaine.

Dans la troisième partie, en ayant l'air de répondre aux objections qu'il prévoit, le docteur Beattie poursuit avec une grande force son argumentation contre ce système de philosophie sceptique qu'il a précédemment analysé.

Les *Éléments de science morale* se divisent en quatre parties qui représentent les divisions mêmes du cours de Beattie : ce sont la *psychologie*, la *théologie naturelle*, la *philosophie morale* et la *logique*. Dans la première il traite des facultés perceptives et des facultés actives de l'homme; dans la seconde, il consacre deux chapitres à l'examen de l'existence de Dieu et de ses attributs. Il y ajoute un appendice sur l'immatérialité et l'immortalité de l'âme. La troisième partie commence par l'*éthique*, où il présente une esquisse générale de la vertu, ainsi que de la nature et du fondement des vertus particulières. Il reconnait trois espèces de devoirs, des devoirs envers Dieu, envers nos semblables et envers nous-mêmes. Vient ensuite l'*économique*, qui comprend les devoirs de l'homme dans ses rapports avec ses semblables. Dans cette partie, il s'étend beaucoup sur l'esclavage, et en particulier sur celui des nègres. Deux chapitres roulent sur la nature générale de la loi, et sur l'origine et la nature du gouvernement civil. Vient enfin la *logique*, qui embrasse la *rhétorique* et les *belles-lettres*.

Il est facile de reconnaître dans la manière dont Beattie

divise la morale proprement dite, et dans les sujets qu'il y fait entrer, quelques réminiscences des écrits de Hutcheson. Je vais ajouter à l'analyse de W. Forbes la citation d'un passage où Beattie fait avec beaucoup de discernement la part de la raison et celle de la sensibilité dans les phénomènes moraux : « Quelques philosophes ont soutenu que l'approbation morale est un sentiment agréable, et rien de plus, et que d'autre part la désapprobation morale est purement et simplement une émotion pénible. La vérité est que l'approbation morale est un phénomène complexe, dont l'un des éléments est un sentiment agréable, et l'autre une décision du jugement ou de la raison. L'un de ces éléments suit l'autre, absolument comme l'effet suit la cause. Effectivement, la conduite d'autrui ou la nôtre ne nous procurerait ni sentiment agréable ni émotion pénible, si d'abord nous ne la jugions juste ou injuste. (*Éléments de science morale*, chap. 2, *de l'Éthique*.)

Parmi les problèmes que Beattie tente de résoudre dans son *Essai sur la poésie et la musique*, il en est deux qui ont beaucoup d'importance ; ce sont les suivants : 1° Quel est le but de la poésie? 2° Quels sont les moyens d'y arriver? Voici comment Beattie, dans son chapitre 4, résume lui-même la solution qu'il donne à ces deux questions : « Il est plus que prouvé maintenant que le but de la poésie est de plaire, et que la poésie la plus parfaite doit être celle qui plaît le plus; que ce qui est contraire à la nature ne peut plaire, et conséquemment que la poésie doit être conforme à la nature; qu'elle doit être conforme à la nature réelle, ou à la nature peu différente de la réalité. » Beattie continue en disant que la poésie approche plutôt de son but lorrqu'elle embellit la nature sans s'éloigner de la vraisemblance, que lorsqu'elle la copie servilement.

L'idée que je viens de donner des trois meilleurs ou-

vrages de Beattie aidera le lecteur à reconstruire les opinions de ce philosophe sur quelques-unes des questions les plus intéressantes de la psychologie, de la morale et de l'esthétique. Il m'est impossible, en terminant cette note, de ne pas faire remarquer une erreur de méthode commise par Beattie dans certains passages de ses livres, et dont son biographe le loue fort mal à propos : « Un mérite que je ne saurais trop vanter dans Beattie, dit W. Forbes en parlant des *Éléments de science morale*, c'est son heureuse habitude de fortifier à l'aide de la révélation les arguments qu'il emprunte à la religion naturelle sur les points les plus importants. (V. la Vie de Beattie, p. 291.) Je ne puis sur ce point m'associer aux éloges de W. Forbes. Ils sont en contradiction manifeste avec la notion très-nette et très-exacte que tout le monde se fait du but de la philosophie. Quel est ce but? C'est d'obtenir par les seules forces de la raison, et sans recourir à la religion révélée, la solution des grands problèmes qui intéressent le genre humain. Or, si c'est là ce que la philosophie se propose, il s'ensuit que rien n'est plus antiphilosophique que la méthode dont W. Forbes sait tant de gré à Beattie. Cette méthode, en effet, a non-seulement l'inconvénient de réunir deux genres de preuves, dont l'un est rationnel et dont l'autre ne l'est pas, dont l'un admet la discussion et dont l'autre la repousse, et qui par conséquent s'excluent mutuellement; mais encore, en appelant la révélation au secours de la raison, elle semble déclarer que les efforts que fait l'homme pour atteindre la vérité par les lumières naturelles de l'intelligence sont impuissants, et que la philosophie est une vaine science. La manière de procéder de Beattie n'est donc rien moins que philosophique; et si elle reparaissait plus souvent dans ses écrits, il faudrait, selon moi, avouer que Beattie n'était pas un vrai philosophe dans l'éternelle et rigoureuse signification de ce mot.

III

BIOGRAPHIE DE LORD KAMES.

Ses principaux ouvrages; sa doctrine.

La philosophie écossaise a trouvé de nombreux et d'illustres représentants à Édimbourg. Le plus connu de ceux qui n'appartenaient pas à l'enseignement est Henri Home ou lord Kames.

Henri Home naquit à Kames en 1696, de parents pauvres. Il reçut une éducation domestique incomplète; mais il en répara plus tard les lacunes. Il débuta dans le barreau a Édimbourg, arriva ensuite à la cour de session en qualité de juge (1752), et enfin à la première cour criminelle d'Écosse (1763).

Lord Kames faisait partie de plusieurs sociétés littéraires et scientifiques; il était en correspondance avec un grand nombre de personnes distinguées dans les lettres, les sciences ou la philosophie; l'influence que lui donnaient son rang et sa réputation lui permit d'encourager les travaux de l'esprit parmi ses compatriotes : ce fut lui qui exhorta Smith et Blair à entrer dans la carrière de l'enseignement. Il prolongea doucement jusqu'en l'année 1783 une des vies les plus utiles et les mieux remplies qu'on puisse rencontrer dans l'histoire des savants.

Il faut distinguer parmi les ouvrages de lord Kames ceux qui traitent de jurisprudence et ceux qui roulent sur la philosophie. Je n'ai à parler que de ces derniers; en voici la liste:

Essais sur les principes de morale et de religion naturelle, 1751. Le principal but de ces essais, d'après l'auteur des *Mémoires de lord Kames*, était de combattre la per-

nicieuse influence des doctrines morales de Hume. Ce livre fut vivement attaqué par les théologiens à propos d'une conciliation que lord Kames avait tentée entre les doctrines de la liberté et de la nécessité, et dans laquelle il avait si mal réussi, que sa théorie n'était au fond qu'une forme déguisée du fatalisme. Dans les éditions suivantes, les passages qui avaient excité contre l'auteur les réclamations du clergé furent modifiés.

Introduction à l'art de penser, 1761. Cet ouvrage se compose de deux parties : la première renferme des maximes de morale et de sagesse pratique; la seconde, un développement et une justification de ces maximes par des récits empruntés à l'histoire ou à la Fable. En somme, l'ouvrage paraît avoir peu de valeur.

Éléments de critique, 1762. L'auteur des *Mémoires de lord Kames* assure que les *Éléments de critique* ont fait école, qu'ils ont inspiré la *Philosophie de la rhétorique* de Campbell, les *Essais* de Beattie *sur la poésie* et *la musique*, ainsi qu'un écrit de Brown sur la poésie et la musique des opéras italiens.

Esquisses de l'histoire de l'homme, 1774. Je vais citer quelques titres empruntés à la table des matières de cet ouvrage :

Livre I[er] : Progrès de l'homme considéré indépendamment de ses relations sociales :

1° Progrès de la population.
2° Progrès de la propriété.
3° Progrès du commerce.
4° Progrès des femmes.

Livre II : Progrès de l'homme en société :

1° Penchant de la sociabilité. Origine des sociétés.
2° Vues générales sur le gouvernement.
3° Comparaison de différentes formes de gouvernement.
4° Des finances.

Livre III : Progrès des sciences.

1° Principes et progrès de la raison.

2° Principes et progrès de la moralité.

3° Principes et progrès de la théologie.

Ces extraits de la table des matières des *Esquisses* peuvent faire juger de la multitude et de la variété des questions embrassées par l'auteur et du vague qu'il a dû laisser dans les solutions qu'il en donne.

Mémoires de lord Kames, par Alexandre Fraser Tytler, 1808.

Lord Kames est plutôt un fécond polygraphe, un habile critique, qu'un grand philosophe. La recherche des paradoxes lui tient quelquefois lieu d'originalité. Si ses doctrines se rattachent par une communauté de but aux autres doctrines écossaises, elles sont loin d'en reproduire toujours le bon sens et la sage modération. Lord Kames combat le scepticisme de Hume; il combat également l'esprit cartésien, que Reid avait accusé de conduire au doute universel en soumettant à l'épreuve du raisonnement les vérités primitives immédiatement saisies par l'intelligence; il rétablit contre l'école de Descartes l'autorité de certaines facultés intellectuelles qui atteignent la vérité sans intermédiaire. Jusque-là il est dans le vrai; malheureusement il donne, comme Hutcheson, le nom de sens aux facultés qui arrivent au vrai par une intuition directe et immédiate; et il ajoute à l'erreur de Hutcheson un tort encore plus grave, celui de multiplier à l'infini ces facultés, et de leur attribuer des notions qui ne peuvent évidemment venir que du raisonnement. Si l'on compare la tendance de lord Kames à celle de Descartes, on trouve que celui-ci avait étendu outre mesure l'empire du raisonnement, et avait annulé pour ainsi dire les autres facultés, tandis que lord Kames annule le raisonnement à force d'exagérer le nombre et la portée des facultés qui saisissent immédiatement la vérité.

« Les qualités du bien et du mal, dit-il, sont secondaires comme la beauté et la laideur... La beauté et la laideur sont les objets d'un sens connu sous le nom de *goût*. Le bien et le mal sont les objets d'un sens appelé le *sens moral* ou *conscience*. » (*Esquisses*, IVe vol., p. 11.)

Hutcheson avait dit la même chose; mais lord Kames ajoute : « Il y a un sens par lequel nous percevons la vérité de plusieurs propositions telles que celle-ci : Chaque chose qui commence à exister doit avoir une cause. C'est par un sens particulier que nous savons qu'il existe un Dieu. Il y a un sens qui nous apprend que les signes extérieurs des passions sont les mêmes chez tous les hommes. Il y a un sens qui lit dans l'avenir, etc. » (*Esquisses*, ch. des Principes de la raison.)

Je n'ai pas besoin de réfuter cette doctrine. Il me suffit de dire qu'on ne pouvait amener à un plus haut degré de ridicule la réaction anticartésienne de Hutcheson, de Reid, et des autres philosophes écossais. Cette doctrine n'a qu'un mérite, ou du moins une utilité : c'est de montrer que si la disposition des cartésiens à tout prouver, à tout expliquer, a ses dangers, la disposition contraire, qui est celle des Écossais, a aussi les siens; qu'il faut dès lors faire dans la science de l'esprit humain une légitime part d'un côté au raisonnement et aux explications qui en dérivent, et d'un autre côté aux vérités primitives et inexplicables qui sont le principe et non la conséquence du raisonnement. Si on veut être exclusif dans un sens ou dans l'autre, on aboutit avec Descartes au sceptisme, ou avec lord Kames à de puériles hypothèses qui n'expliquent rien, qui ne satisfont ni le sens commun ni la science, et qui ne peuvent que retarder les progès de la philosophie.

FIN DE L'APPENDICE.

TABLE.

QUATRIÈME LEÇON.

CINQUIÈME LEÇON.

SIXIÈME LEÇON.

SEPTIÈME LEÇON.

HUITIÈME LEÇON.

NEUVIÈME LEÇON.

DIXIÈME LEÇON.

ONZIÈME LEÇON.

DOUZIÈME LEÇON.

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

I.

II.

III.

FIN DE LA TABLE.

